اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى الحلال والحرام على ان وفقنا الطبع
الحسامي
للشيخ الامام الالمعي والقرم الهمام اللوذعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي
ترجمة المصنف: محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخسيكثي رحمه الله، كان اماما بارعا مات يوم الاثنين العشرين
من ذي القعدة سنة اربع واربعين وستمائة وتفقه على محمد بن عمر النوحاباذي وهو ابن محمد البخاري،
والاخسيكثي نسبة الى اخسيكث بفتح الالف وسكون الخاء المعجمة وكسر السين المهملة ثم الياء التحتية ثم الكاف المفتوحة
ثم الثاء المثلثة بلدة من بلاد فرغانة ويعرف بالحسامي نسبة الى لقبه حسام الدين، كذا ذكره السمعاني.
مع شرحه العجيب المسمى
بالنامي
الذي صنفه النحرير المدقق العالم الفاضل المتقن المولوي الحافظ عبد الحق الحقاني بن محمد امير
مير محمد كتب خانه آرام باغ كراچى

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

الحمد لله الذی جعل اصول الفقه مبنی الحلال والحرام علی ان وفقنا الطبع

الحسامی

للشیخ الامام الالمعی والقرم الهمام اللوذعی حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی

ترجمة المصنف، هو محمد بن محمد بن عمر حسام الدین الاخسیکثی رحمه الله، کان اماما بارعا مات یوم الاثنین فی العشرین من ذی القعدة سنة اربع واربعین وستمائة وتفقه علیه محمد بن عمر النوحاباذی ومحمد بن محمد البخاری، والاخسیکثی نسبة الی اخسیکث بفتح الالف وسکون الخاء المعجمة وکسر السین المهملة ثم التحتیة ثم الکاف المفتوحة ثم المثلثة بلدة من بلاد فرغانة والمنتخب الحسامی نسبة الی لقبه حسام الدین، کذا ذکره السمعانی۔

مع شرحه العجیب المسمّٰی

بالنامی

الذی صنفه النحریر المدقق العالم الفاضل المحقق المولوی ابو محمد عبد الحق الحقانی بن محمد امیر

ملتزم الطبع والنشر

میر محمد، کتب خانہ مرکز علم وادب آرام باغ کراچی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی بنی علی اصول الشریعۃ قصر الاحکام ؛ واحکم بنیانہ بالکتاب والسنۃ غایۃ الاحکام ؛
ثم زینہ بمصابیح الاجماع والقیاس ؛ فصار شامخ البناء محکم الاساس ؛ والصلوۃ و
السلام علی من شرح صدرہ ورفع قدرہ فجرت بحار العلوم من لسانہ ؛ وسالت انھار
الحکم من بیانہ ؛ حتی صادفتھا تتطلاطم امواجا ؛ ورایت الناس یدخلون فی دین
الله افواجا ؛ وعلی من عزم علی دلالۃ الحق بمقتضی اشاراتہ ؛ واعتصم فیھا بما صدر
منہ من عباراتہ ؛ من الآل والاصحاب ؛ الذین نالوا فی شریف ساحتہ کرامۃ
الاستحسان والاستصحاب ؛ اَمَّا بَعْدُ فیقول الفقیر ابو محمد عبد الحق بن محمد ایرج
ان اجل العلوم مقدارا ؛ واعظمھا شرفا ومنارا ؛ علم الاصول ؛ الجامع بین
المنقول والمعقول ؛ اذ بہ یعرف الاحکام ویمیز بین الحلال والحرام ؛ وان
المختصر للامام الھمام معدل میزان المعقول والمنقول ؛ منقح اغصان الفروع
والاصول مولانا حسام الملۃ والدین محمد ابن محمد بن عمر الاخسیکثی بوّاہ اللہ
فی دار السلام ؛ واحیی ذکر خیرہ فی الانام عمدۃ ما صنف فی ھذا الفن من الکتب
المشھورۃ وزبدۃ ما دوّن فی ھذا الباب من الزبر المنثورۃ ؛ ولھذا طار
کالامطار فی الاقطار ؛ وصار کالامثال فی الامصار ؛ ولکن لما کان مفتقرا الی
التوضیح والتنقیح والایجاز عباراتہ محتاجا الی التشریح والتصریح ؛ التمس
منی بعض الاخوان ان اشرحہ شرحا یحل معاقد مشکلاتہ ؛ ویفتح مغلقات

معضلاته ؛ وکان یعوقنی عن ذلک ما اری فی هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست مدارسه ؛ وعطلت معاهده ومشاهده ؛ واشفت شموس الکمال علی الافول ؛ واختفی العلماء فی زوایا الخمول ؛ وصدق النبی علیه السلام حیث قال ؛ ان العلم یرفع من بین الرجال ؛ والی الله المشتکی من نوائب الزمان واساءته ؛ وان احسن ندم علیه من ساعته ؛ مع ان قلة بضاعتی وکثرة ضیاعتی تمنعنی عن الاقدام ؛ وتثبطنی عن الانتصاب فی هذا المقام ؛ لکن حدانی قائد التوفیق ؛ الی هذا الطریق ؛ فجاء بحمد الله بحرا زاخرا ؛ وسحابا ساطرا ؛ یروق النواظر ؛ ویرهف البصائر ؛ فلما وفقنی الله باتمامه ؛ وفض بالختام ختامه ؛ جعلته عراضة ؛ بل بضاعة مزجاة ؛ لحضرة من انام الانام فی ظل الامان ؛ وافاض علیهم سجال الفیض والاحسان ؛ توجهت تلقاء مدینه مطایا الامانی والامال ؛ فصارت بلدته الطیبة مناخ الافاضل ومحط الرحال ؛ هو الذی قام بتاسیس اساس العلوم بعد ضعفه وفتوره ؛ وتفرد برفع قصور الدین بعد قصوره ؛ العالم الفاضل ؛ العابد الکامل ؛ زین المسلمین والاسلام ؛ المشرف بنصرة العلم وخدمة بیت الله الحرام ؛ الخلیفة فی الخلیقة ؛ صاحب الدر واهب الدر اصف جاه نظام الملک میر محبوب علی خان بهادر سلطان الدکن صانها الله عن الفتن لازالت ایات نصرته مکتوبة علی صفحات الایام ؛ وما انفکت خیام دولته مضروبة علی الفئام ؛ واستبداده بهذه الخصائل الحمیدة الجأنی الی جنابه واضطرنی الی تزیین وجه هذا الکتاب بحلی شرف القابه ؛ والا فانی براء من امراء هذا الزمان ومزخرفاتهم ؛ واشتغالهم بالمغنین ومغنیاتهم ؛ فضلا ان ادرج فی الکتب الدینیة شیئا من اسمائهم وصفاتهم ؛ وانا اسأل الله ان ینفع به المحصلین الذین هم للحق طالبون ؛ وعن صراط الغی لناکبون ؛ والذین یعرفون الرجال بالاقوال ؛ ولا ینظرون الی شهرة الرجال والمرجو من اخوانی ان یغمضوا البصر من زلاتی و یقیلوا عثراتی ؛ ویذکرون بصالح الدعاء علی ما لقیت فی تالیفه علی سبیل الارتجال مع تشتت البال ؛ من الکد والعناء ومن الله التوفیق والهدایة ؛ وعلیه التوکل فی البدایة والنهایة ولا ندعوا الا ایاه ؛ ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف ؒ

بسم الله الرحمٰن الرحيم اما بعد حمد الله على نواله والصلوٰة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة و الاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ابتدأ اما بعد حمد الله على نواله والصلوٰة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة الاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره والمراد به هنا الادلة والشرع فى اللغة الاظهار قال تعالى شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا الاية وقد جاء بمعنى الطريقة وفى الاصطلاح هو الدين والشريعة والدين والملة واحد والفرق اعتبارى فصار المعنى ادلة الدين ثلثة ولم يقل اصول الفقه ثلثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشتمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشتمل الاخير فقط ولما كانت هذه الثلثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لئلا يتوهم الاختصاص به قد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فاللام فى الشرع للعهد اى اصول الشارع المعهود وهو النبى عليه السلام التى نصبها على المشروعات ثلثة والاضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله وبمعنى المشروع فاللام للجنس[ل] اى ادلة الاحكام المشروعة ثم بين الثلثة بقوله الكتاب والمراد به بعضه وهو مقدار خمسمائة اية لانه اصل الشرع والباقى قصص وامثال وغيره والسنة والمراد بها هنا ايضا بعضها ومقدار ثلاثة الاف على ما قيل واجماع الامة اى اجماع مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بامته عليه السلام وفى لفظ الامة اشارة الى انه لا خصوصية لاجماع الصحابة واهل المدينة وعترة النبى عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سياتى ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلا من وجه فرعا من وجه بخلاف الاصول الثلثة لانها اصول من كل وجه افرده بالذكر قال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِى الْمَحِيْضِ والعلة المشتركة بينهما هى الاذى كذا قالوا واقول فيه نظر اذ من شروط صحة القياس عدم النص فى الفرع فان كان المراد من الفرع اللواطة بالرجال فحرمته ثابت بالكتاب قال الله تعالى وَاللَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا الاية وقال تعالى اَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ

[ل] اى ليس للعهد لعدم المعهود او للاستغراق لان هذه الثلثة ليست باصول لبعض الاحكام مثل وجوب الايمان بالله وبالنبى فانه يثبت الثلاثة لا يثبت بها منه وذلك لان المجتهدين المرادون من مطلق الامة منه سلمه الله تعالى۔

اما الکتاب فالقراٰن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف

دُوْنِ النِّسَاۤءِ وان کان المراد بہ اللواطۃ بامرأتہ فحرمتہا ایضا ثابت بالاحادیث الصحیحۃ منہا ما روی الترمذی عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عز وجل الی رجل اتی رجلا او امرأۃ فی دبرہا ونظیر القیاس المستنبط من السنۃ قیاس حرمۃ قفیز من الجص بقفیزین منہ بعلۃ القدر والجنس علی حرمۃ الاشیاء الستۃ المستفادۃ من قولہ علیہ السلام الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث رواہ مسلم وغیرہ من ائمۃ الحدیث ونظیر القیاس المستنبط من الاجماع قیاس حرمۃ وطی ام المزنیۃ بعلۃ الجزئیۃ والبعضیۃ علی حرمۃ ام امتہا التی وطیہا المستفادۃ من الاجماع اذ الحرمۃ فی المقیس علیہ ثابتۃ بالاجماع لا نص فیہ بل النص انما ورد فی امہات النساء من غیر اشتراط الوطی وفی قولہ الاصل الرابع القیاس رد علی منکری القیاس ووجہ الضبط فی الاربعۃ ہو ان الدلیل الشرعی اما وحی او غیرہ والاول ان کان متلوا یتعلق بنظمہ الاعجاز ویجوز بہا الصلوٰۃ فکتاب والا فسنۃ والثانی ان کان قول کل الامۃ من عصر فاجماع والا فقیاس واما شرائع من قبلنا فملحقۃ بالکتاب والسنۃ وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابی ان کان فیما یعقل فملحق بالقیاس والا فبالسنۃ ثم انک قد عرفت سابقا ان موضوع ہذا العلم ہو الادلۃ الاربعۃ والاحکام جمیعا فالمص ذکر احوال الادلۃ فی صدر الکتاب واحوال الاحکام فی اٰخرہ بعد ما فرغ عن احوال الادلۃ فلذا بین الادلۃ اولا ثم اراد ان یبین احوال کل واحد منہا مفصلا فشرع اولا فی الکتاب فقال اما الکتب فالقراٰن اعلم ان الکتاب فی اللغۃ اسم للمکتوب وغلب استعمالہ فی عرف الشرع علی کتاب اللہ المنزل علی نبینا علیہ السلام وقد یطلق علی غیرہ ایضا کما فی العرف العام یراد بہ کتاب سیبویہ والقراٰن فی اللغۃ مصدر بمعنی القراءۃ غلب استعمالہ فی العرف العام وفی عرف الشرع علی المجموع المعین المنزل علی نبینا علیہ السلام فلذا جعلہ تفسیرا للکتاب فعلی ہذا ہذا التعریف تعریف لفظی للکتاب لانہ عرف الکتاب بلفظ اشہر وہو القراٰن واما باقی الکلام الذی یاتی فہو تعریف حقیقی للقراٰن لا ان مجموع قولہ فالقراٰن المنزل الخ تعریف للکتاب لیلزم ذکر المحدود وہو الکتاب[1] فی الحد ایضا لا یفید ما بعد القراٰن لانہ علم وقع الاحتراز بہ عما سواہ فایۃ فائدۃ فی یراد باقی الکلام وقیل القراٰن ہنا مصدر بمعنی المقروء شامل لکلام اللہ تعالی ولغیرہ احترز بما بعدہ من غیرہ فالمنزل المذکور فی قولہ المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم احتراز عن الکتب الغیر السماویۃ وقولہ علی الرسول احتراز عن سائر الکتب السماویۃ وقس علیہ باقی القیود کما استعلم فہذا حقیقی لکتاب ابتداؤہ من قولہ فالقراٰن المکتوب فی المصاحف احترز بہ عن الوحی الذی لیس بمتلو لانہ

[1] وذلک لان القراٰن فی الحد مذکور وہو والکتاب مرادف فکانہ ذکر الکتاب فی الحد وہو محدود - ۱۲

المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنی جمیعا فی قول عامة العلماء وهو الصحیح من مذهب ابی حنیفة رح الا انه لم یجعل النظم رکنا لازما فی حق جواز الصلوة خاصة

منزل علیه صلی الله علیه وسلم ولکن لم یکتب فی المصاحف وعن منسوخ التلاوة کقوله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما الآیة واللام فی المصاحف ان کان للجنس فیشمل جمیع المصاحف فیدخل حینئذ القراءة الشاذة والمشهورة المکتوبة فی مصاحف غیر قراء السبعة فیحصل الاحتراز بقوله المنقول عنه نقلا متواترا لان المشهورة والشاذة لیست منقولة بنقل متواتر وان کان للعهد و یکون المراد بها مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول الخ زائد لا فائدة فیه اذ فی مصاحف السبعة لیس الا ما هو متواتر النقل فتامل فان قیل قوله المکتوب فی المصاحف لا یشمل الا المنقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ فی صدور الرجال اقول لا لان المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقیقة والمعنی تقدیرا وقوله بلا شبهة ای فی نقله تاکید علی مذهب الجمهور لان المتواتر لا یکون فیه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر ولکنه یورث الشبهة ثم اعلم ان الکتاب والقرآن عند ارباب الاصول یطلق علی المجموع وعلی کل جزء منه لان بحثهم عنه من حیث انه دلیل علی الحکم وذلک آیة آیة فلهذا اخذوا فی تعریفه ما یصدق علی الکل وعلی کل جزء منه کالانزال والکتابة فی المصاحف والنقل کما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز فقط لان النقل والکتابة لیسا من لوازم القرآن لتحققه بغیرهما فی زمن النبی علیه السلام فهذا التعریف المذکور فی المتن تعریف یصدق علی الکل وعلی کل جزء منه ولما فرغ عن تعریف القرآن شرع فی تقسیمه ولکن مهد لتقسیمه بقوله وهو ای القرآن النظم ای اللفظ وانما عبر عن النظم رعایة لجانب الادب اذ النظم حقیقة فی جمع اللؤلؤ فی السلک ومنه نظم الشعر واللفظ حقیقة فی الرمی والمعنی جمیعا لا انه اسم للنظم فقط کما یتوهم عن تعریفه بالانزال والکتابة والنقل ولا انه اسم للمعنی فقط کما یتوهم من تجویز ابی حنیفة رح للقراءة الفارسیة فی الصلوة بغیر عذر مع ان قرأة القرآن فیها فرض فی قول عامة العلماء ولما کان یتوهم من تجویز ابی حنیفة رح ان مذهبه انه المعنی فقط دفع توهمه اولا بقوله وهو الصحیح من مذهب ابی حنیفة رح ثم دفع استدلال المتوهم ثانیا الا انه ای لکن ابا حنیفة لم یجعل النظم رکنا لازما فی حق جواز الصلوة خاصة واما فی غیر جواز الصلوة فالنظم رکن لازم کالمعنی حتی یجوز للجنب والحائض قرأة آیة من القرآن بالفارسیة لانه لیس بقرآن

واقسام النظم والمعنی فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع اربعۃ الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ

لعدم النظم والیہ یشیر قولہ خاصۃ فالحاصل لا یلزم من تجویز ابی حنیفۃ ان مذہبہ انہ المعنی
فقط لان ما جوزہ ابو حنیفۃ ہو فی حق جواز الصلوۃ خاصۃ لکون حالۃ الصلوۃ حالۃ المناجاۃ مع اللہ تعالی
ونظم القرآن بلیغ عذب فلعلہ یشتغل بسببہ عن الخضوع التام لا فی سائر الاحکام فکیف یستدل بہ
ان مذہبہ ہو ذا الخ وقد صح رجوع ابی حنیفۃ الی اقوال العامۃ فی حق جواز الصلوۃ ایضا کما رواہ نوح بن ابی
مریم ذکرہ فخر الاسلام فی شرح کتاب الصلوۃ وہو اختیار القاضی الامام ابی زید وعامۃ المحققین وعلیہ الفتوی
کذا فی غایۃ التحقیق وفی الدر المختار الاصح رجوعہ الی قولہما وعلیہ الفتوی فان قلت ما معنی قول المص انہ لم
یجعل النظم رکنا لازما لان رکن الشئ جزءہ وہو لا ینفک عن الشئ فکیف یکون الرکن غیر لازم قلت معناہ
انہ قد یسقط وجوبہ شرعا مع بقاء وجوب الرکن الآخر کالاقرار بالنسبۃ الی الایمان فانہ یسقط وقت الاکراہ
مع انہ رکن فی الایمان فکذا النظم یسقط افتراضہ فی الصلوۃ خاصۃ لاجل دلیل لاح لہ اقسام النظم والمعنی
جمیعا فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع واحترز بہ عما یرجع الی غیرہ من القصص والامثال فان اقسام النظم و
المعنی فیہ کثیرۃ لا یمکن الضبط اذ القرآن بحر عمیق لا تنقضی عجائبہ ولا ینتہی غرائبہ والمراد من قولہ الاقسام
التقسیمات اذ لیس للقرآن علی اقسام اربعۃ بان یکون بعضہ یشتمل علی العام والخاص والمشترک والماؤل وبعضہ
یشتمل علی الظاہر والنص والمفسر والمحکم بل جمیعہ ینقسم الی الخاص واخواتہ باعتبار ثم جمیعہ ینقسم الی
الظاہر واخواتہ باعتبار آخر فہنا تقسیمات متعددۃ وتحت کل تقسیم اقسام والتقسیمات متباینۃ والاقسام
متداخلۃ وانما قال اقسام النظم والمعنی ولم یقل اقسام النظم او المعنی فقط تنبیہا علی ان منشأ التقسیم
ہو النظم الدال علی المعنی وہذا ہو المراد بقولہ اقسام النظم والمعنی وانما قال اقسام النظم والمعنی ولم یقل
اقسام النظم الدال علی المعنی دفعا للتوہم الناشی من قول ابی حنیفۃ بجواز القرأۃ بالفارسیۃ فی الصلوۃ
ان القرآن عندہ اسم للمعنی فقط ولما بین فخر الاسلام الاقسام بعبارۃ متنوعۃ فہم البعض ان التقسیمات
الثلثۃ الاول للنظم والرابع للمعنی وظن البعض من بعض العبارات ان الدلالۃ والاقتضاء للمعنی والباقی
للنظم والامر الصحیح ما قلنا اربعۃ وذلک لان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لا بد لہ من وضع للمعنی
واستعمال فیہ ودلالتہ علیہ فان کان تقسیم اللفظ الی معناہ باعتبار وضعہ لہ فہو الاول وان کان باعتبار
استعمالہ فیہ فہو الثالث وان کان باعتبار دلالتہ علیہ فان کان باعتبار ظہور الدلالۃ وخفائہا فہو الثانی
والا فہو الرابع التقسیم الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ والمراد بالوجوہ اقسام والصیغۃ[له] ہی

له وہی اسم من الصیاغۃ فعیل علی التصرف فی الہیئۃ الی المادۃ کذا قیل ۱۲ منہ

وهی اربعۃ الخاص وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد وکل اسم

الهیئۃ الحاصلۃ للفظ باعتبار التصرف وقیل باعتبار ترتیب الحروف والحرکات والسکنات واللغۃ هو اللفظ الموضوع وهو یشتمل المادۃ والهیئۃ جمیعاً لکن المراد بها فی هذا المقام المادۃ للمقابلۃ والمراد من الصیغۃ واللغۃ من حیث المجموع فی هذا المقام الوضع فصار معنی کلامہ التقسیم الاول فی اقسام الکلام باعتبار الوضع ای من حیث انہ موضوع لمعنی واحد او اکثر مع قطع النظر عن استعمالہ ودلالتہ والحاصل هذا تقسیم اللفظ باعتبار نفس معناہ الوضعی بان معناہ واحد او کثیر کما ستعلم وقدم الصیغۃ علی اللغۃ لان للعموم والخصوص تعلقاً زائداً بها الا تری ان الفرق بین الرجل والرجال انما حصل من الصیغۃ لا بالمادۃ لان مادتهما واحدۃ وهی ای وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ والحاصل اقسام النظم باعتبار نفس معناہ الوضعی اربعۃ الخاص والعام والمشترک والمأول وذلک لان اللفظ ان دل بالوضع علی معنی واحد فاما علی الانفراد عن الافراد فهو الخاص او علی الاشتراک بین الافراد فهو العام وان دل علی معان فان ترجح البعض علی الباقی فهو المأول والا فهو المشترک القسم الاول الخاص وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد فقولہ کل لفظ جنس شامل لجمیع الالفاظ سواء کانت موضوعۃ للمعنی او مهملۃ وقولہ وضع لمعنی خرج بہ المهملات والظاهر ان المراد بالمعنی جنسہ فیتناول لما هو موضوع لمعنی واحد او اکثر فیشتمل المشترک والعام وقولہ معلوم ان کان معناہ معلوم المراد فیخرج بہ المشترک لانہ لیس بمعلوم المراد وکذا یخرج بہ المأول ایضاً لانہ من اقسام المشترک حقیقۃ وان لحقہ تاویل المجتهد ولم یذکر هذا القید فخر الاسلام بل اورد بدلہ لفظ الواحد فقال کل لفظ وضع لمعنی واحد علی الانفراد لیخرج بہ المشترک لانہ لیس بموضوع لمعنی واحد بل لمعان کثیرۃ وان کان معناہ معلوم البیان فلا یخرج المشترک بہ لانہ معلوم البیان حیث یفهم معناہ ویظهر من اللفظ فیخرج هو والعام بقولہ علی الانفراد وقیل یخرج المشترک بقولہ وضع لمعنی بان یحمل علی المعنی الواحد کما یستفاد من التنکیر ولذا لم یقیدہ المص بقید الوحدۃ ویکون قولہ معلوم احترازاً عن المجمل لانہ لیس بمعلوم عند السامع وان کان معلوماً عند الواضع وقولہ علی الانفراد یخرج بہ العام خاصۃ فافهم وقد تم التعریف بهذا ولکن لما کان الخاص علی ثلثۃ اقسام خصوص الجنس[1] کانسان فی حیوان وخصوص النوع[2] کرجل وامرأۃ وخصوص العین کزید وعمرو وکان خصوص العین کاملاً فی الخصوصیۃ بحیث لا شرکۃ فیہ اصلاً عن منفرد ابحیث یختص هذا التعریف بہ بخلاف الاول حیث کان شاملاً للاقسام الثلثۃ فقال وکل اسم ولم یقل کل لفظ کما قال

له القائل صاحب غایۃ التحقیق ١٢ منہ

[1] هو عندهم کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالاغراض ١٢ منہ

[2] هو عندهم کلی مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض ١٢ منہ

وضع لمسمی معلوم علی الانفراد والعام وهو کل لفظ ینتظم جمعا من المسمیات لفظا او معنی

سابقا لان الدال علی المسمی الذی ارید به الشخص المعین انما هو الاسم فقط بخلاف المعنی حیث یحصل بالدلالة علیه من الحرف والفعل ایضا فلذا اعمم هنا وقال کل لفظ وضع لمسمی معلوم ای لشخص معین فیخرج به خصوص الجنس والنوع وکذا العلم فان المسلمین مثلا لم یوضع لشخص معین بل لافراد کثیرة وبقی المشترك فاخرجه بقوله علی الانفراد بان لا یکون شاملا لغیره فیخرج به المشترك بین المتشخصات لانه بالنسبة الی کل واحد اسم وضع لمسمی معلوم لکن لا علی الانفراد وقیل ان الخصوص لما کان یجری بین الاعیان والامور الذهنیة اراد ان یبین التعریف لقسمی الخاص فعلی هذا یکون المراد بالمعنی (فی قوله السابق وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم) الامر الذهنی کالعلم والجهل لا مدلول اللفظ حتی یشمل التعریف لخصوص الاعیان ایضا وبالمسمی (فی قوله کل لفظ وضع لمسمی معلوم) الاعیان کزید وبکر فیکون التعریف السابق لخصوص الامور الذهنیة واللاحق لخصوص الاعیان لیکون اشارة الی ان الخصوص یجری فی المعانی والمسمیات بخلاف العموم فانه لا یجری فی المعانی فتامل والقسم الثانی العام وهو کل لفظ ینتظم ای یشمل جمعا من المسمیات فقوله کل لفظ جنس والباقی فصل لکن المراد باللفظ فی قوله کل لفظ الموضوع بقرینة مورد التقسیم وهو العام فلا یرد انه یشمل المهملات والموضوعات ولیس بعده مخصص یخرج المهملات قوله ینتظم یخرج به المشترك والخاص اما الثانی فظاهر واما الاول فلانه لا یشمل المعنیین بل هو محتمل لکل واحد علی السویة قوله جمعا خرج به التثنیة فانها مثل سائر اسماء الاعداد[1] کالمائة داخلة تحت حد الخاص وفی تنکیر جمعا اشارة الی عدم اشتراط الاستغراق خلافا فان الاکثر مشائخ العراق واکثر اصحاب الشافعی وصاحب التوضیح فان عندهم الاستغراق شرط فالعام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح له فقوله وضعا واحدا یخرج المشترك والکثیر یخرج ما لم یوضع لکثیر کزید وغیر محصور یخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت بوضع واحد لکثیر وهی مستغرقة لجمیع ما یصلح له لکن الکثیر محصور وقوله مستغرق لجمیع ما یصلح لیخرج الجمع[2] المنکر نحو رأیت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد ولکثیر محصور وضعا واحدا وثمرة الخلاف ان الجمع المنکر وکذا العام الذی خص عنه البعض لیس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام) قوله من المسمیات احترز به عن المعانی فان العموم عند متاخری مشائخنا لا یجری فی المعانی فقد تم التعریف بهذا ولکنه فسر الانتظام بقوله لفظا او معنی والمراد بالانتظام اللفظی ان یدل صیغته علی الشمول کصیغ الجموع مثل المسلمین ورجال وبالانتظام المعنوی ان یکون الشمول باعتبار المعنی بغیر الصیغة کمن وما والرهط والقوم فان

[1] اما اسماء العدد فانها موضوعة لواحد بالنوع کالرجل والفرس ۱۲
[2] الجمع المنکر عند البعض مستغرق کثمرة خیر من جرادة وعند البعض غیر مستغرق کما هو الظاهر من مذاهب من ذهب الی کونه غیر عام ۱۲ منه

وحکمہ انہ یوجب الحکم فیما یتناولہ قطعا ویقینا کالخاص فیما تناولہ وھو المذھب عندنا خلافا للشافعی الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجھول

ھذہ الالفاظ عامۃ لتناولھا جمعا من المسمیات باعتبار المعنی وان کان صیغھا صیغ الخصوص فان قلت النکرۃ المنفیۃ نحو ما رایت رجلا عامۃ کما صرح القوم ولا یشملھا الحد لکونھا غیر منتظمۃ لجمع من المسمیات لان لفظ رجلا لا یدل علی الجمعیۃ لا بصیغتہ ولا بمعناہ قلت لا ضیر نحن وجھا لان کلامنا فی حد العام الحقیقی وعمومھا مجازی ولو سلم فالحد لبیان العام صیغۃ ولغۃ لا لمطلق العام وعمومھا لیست بالصیغۃ بل بالضرورۃ ولما فرغ عن تعریف العام والخاص شرع فی حکمھا ولما کان حکم الخاص متفقا علیہ اشار الیہ اجمالا وبین حکم العام فقال وحکمہ ای الاثر الثابت بالعام انہ یوجب الحکم المصطلح عند الفقہاء فیما یتناولہ قطعا ویقینا کالخاص فیما تناولہ فقولہ یوجب الحکم رد علی من ذھب من عامۃ الاشاعرۃ الی انہ مجمل یجب التوقف ما لم یقم دلیل عموم او خصوص والجواب انہ یحمل علی الکل احترازا عن ترجیح البعض بلا مرجح فلا اجمال وقولہ فیما یتناولہ رد علی من ذھب من الثلجی والجبائی الی انہ یثبت بالادنی وھو الثلث فی الجمع والواحد فی غیرہ لانہ المتیقن بخلاف الکل فانہ مشکوک والجواب ھذا اثبات اللغۃ بالترجیح وھو مرجوح ولو سلم فالاحتیاط فی الکل وقولہ قطعا ویقینا رد علی من ذھب من جمھور الفقہاء والمتکلمین الی ان موجبہ لیس بقطعی وھو المذھب عندنا ای عند عامۃ مشائخنا العراقیین کابی الحسن الکرخی وابی بکر الجصاص والقاضی الامام ابی زید وعامۃ المتاخرین خلافا للشافعی وجمھور الفقہاء والمتکلمین والشیخ ابی المنصور الماتریدی وجماعۃ من مشائخنا فان عندھم موجبہ لیس قطعیا بل ظنی یفید وجوب العمل دون الاعتقاد حتی یصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس الا اذا لحقہ ای العام خصوص ای مخصص وھو اما کلام مستقل او غیر الکلام کالعقل والعادۃ والحس وزیادۃ بعض الافراد ونقصان بعضھا فذلک العام المخصوص منہ البعض لا یبقی قطعیا عند الجمھور سواء کان المخصوص معلوم المراد کالمستامن حیث خص من قولہ تعالی اقتلوا المشرکین فانہ عام فخص منہ المستامن بقولہ تعالی وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ ومن المخصص کلام والمخصوص منہ وھو المستامن معلوم او مجھول المراد کالربوا حیث خص من قولہ تعالی واحل اللہ البیع فانہ عام لدخول لام الجنس فیہ والاستغراق یشمل البیع المشتمل علی الربوا والخالی عنہ فخص منہ الربوا وھو مجھول لانہ فی اللغۃ الفضل المطلق والبیع انما شرع للفضل فلو یکون الفضل المطلق حراما ینسد باب البیع فعلم ان المراد غیرہ فصار مجھولا فبینہ النبی علیہ السلام بقولہ الحنطۃ

لہ فلا تقنع الی ما ای قرار الاقمار ان المراد بالعلم والفہم ان فسادہ ظاہر ولا الی ان اسانی ان المراد بالحکم شرعی ازفاد اظہر ۱۲ منہ

لہ وذلک ان النصوص عندنا لا یکون بکلام غیر مستقل کالشرط والنایت والاستثناء والصفۃ خلافا لشافعی ۱۲ منہ

كآية الربوا في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالحنطة الحديث وهذا معنى قوله كآية الربوا في البيع اى كالتخصيص الثابت في البيع بآية الربوا وهي وحرم الربوا فان المخصوص وهو الربوا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام الا ان التخصيص في آية الربوا مجهول والمص لم يتعرض لمثال المعلوم اشارة الى ان هذا المثال يصلح للمعلوم ايضا بعد بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم فحينئذ اى حين لحوق الخصوص يوجب اى يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون المخصوص معلوم المراد وفي الكل على تقدير جهالة المخصوص على تجوز ان يظهر الخصوص فيه اى العام بتعليله اى الخصوص المعلوم هذا على تقدير كون المخصوص معلوما او بتفسيره اى الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا والحاصل ان العام قبل التخصيص قطعي فيما يتناوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا يصير ظنيا وذلك لان المخصوص اذا كان معلوما كالمستامن فالظاهر ان يكون المخصوص معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل فاذا صار معللا فيسري احتمال التخصيص في الباقي ايضا لوجود علة الخصوص الا ترى انه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين المستامن بقوله الآخر وعلماء علتنا النهي عن الحرب وخص من الباقي النسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون ايضا بتلك العلة فاذا سرى احتمال التخصيص الى الباقي بعد تعليل الخصوص المعلوم لم يبق قطعيا في الباقي وهذا معنى قوله على تجوز اى على احتمال ان يظهر الخصوص فيه بتعليله واذا كان مجهولا كالربوا فيلحقه التفسير من الشارع وبعد لحوق التفسير يصير معلوما ومحتملا التعليل كالمخصوص المعلوم الا ترى انه لما فسر عليه السلام الربوا بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر والجنس الحق بالاشياء الستة مثل الجص والارز فسرى الاحتمال الى الباقي بالعلة فلم يبق قطعيا وهذا معنى قوله او بتفسيره ولكنه لا يسقط الاحتجاج به وذلك لان المخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل كما ان الناسخ يكون كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء يبين ان المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه به امر غير مستقل فحصل للمخصوص سواء كان معلوما او مجهولا وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال واذا تقرر هذا فنقول ان الخصوص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كما ان الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة فی العلم كاستثناء المجهول فوقع الشك فی سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا يوجب العمل دون العلم واذا كان المخصوص معلوما فمن استقلاله يصح تعليله فيوجب جهالة فيما بقی تحت العام اذ لا يدری كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما فبقی العام بحاله فوقع الشك فی عدم حجية العام وقد كان حجيته ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث ينكشف به المرام واما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل على الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدہ احرار الا بعضا لا يكون حجة ما لم يتبين المراد وعلى الثانی وهو التخصيص عند الحنفية ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية فی الباقی وان كان غيره سوی الكلام كالعادة وزيادة بعض الافراد على البعض والحس فالظاهر انه لا يبقی قطعيا لاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم اذا يعلم القدر المخصوص قطعا فيبقی الباقی قطعيا وان كان الكلام فعند الكرخی لا يبقی الباقی حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام فی الباقی قطعی وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعی فی الباقی وان كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ويبقی العام قطعيا والمذهب المختار ما هو فی المتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا يبقی ظنيا ولا يسقط حتی يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ۔ القسم الثالث المشترك فيه وهو ما لفظ اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس ۔ الباقی فصل ۔ المراد بالاشتراك الاشتراك بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعی ومعنی الاشتراك ان يحتمل كل واحد من مفهومات اللفظ ان يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص ۔ ولم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسام وقوله لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون ذلك الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحدود لا للحد لان المشترك على قسمين احدهما ما يكون فيه اشتراك المعانی كلفظ النهل للری والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الاسامی ای المسميات يعنی الاعيان الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجارية والذهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

واليبنوع والمراد بالجمع فی قوله معان او اسام ما فوق الواحد وانما اتی بصيغة الجمع ليناسب قوله فی تعريف العام جمعا من المسميات فانه نعم ما قيل ان الجمع يوهم ان عدد الثلث شرط فی الاشتراك كما هو شرط فی العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين كالقرء انتهى ثم اعلم ان المراد من قوله المشترك المشترك الاصطلاحی ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوی فلا دور وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه يعنی حكم المشترك ان يتوقف فيه عن اعتقاد معنی معين من المعانی سوی ان المراد به حق لغرض ان يتامل فيه ليترجح بعض المعانی بالتامل لان اللفظ يحتمل كل واحد من المعانی علی السوية والمراد منها واحد فلابد من التامل كما تامل علماؤنا فی لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض فظهر لهم ان المراد به الحيض بعدة وجوه احدها انه ورد بلفظ الجمع واقله ثلثة واذا يراد الطهر لا يحصل الثلثة والثانی ورد لفظ الثلثة واذا يراد الطهر يزيد علی الثلثة او ينقص منها والثالث ان القرء يدل علی معنی الجمع والانتقال وهذا المعنی يوجد فی الحيض لانه دم والدم يجتمع فی الرحم فی ايام الطهر ثم ينتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول ماخوذ من ال يؤل اذا رجع واولته حققته وصرفته فانك اذا عينت احد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتمله هو ما ترجح من المشترك وقيد بهذا لان المراد من المأول ههنا هو المأول الذی حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه لا المطلق لان الخفی والمشكل والمجمل اذا زال خفاءها بدليل ظنی يصير مأولا ايضا ولكنه من اقسام البيان لا من اقسام الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأی ای الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او بغيره كالتامل فی نفس الصيغة او فی السياق كما فی قوله تعالی احل لكم ليلة الصيام الرفث علم انه من الحل وفی قوله احلنا دار المقامة يعرف انه من الحلول او فی السباق كما فی القرء يعلم انه الحيض نظرا الی ما قبله من الثلثة والحاصل ان المأول قسم من المشترك حصل بترجح احد معانيه بتاويل المجتهد كان قبل ان يترجح احد معانيه علی الاخر مشتركا والتاويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب علی الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وانما عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة وانه حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الی الصيغة لان اضافة الحكم الی الدليل الاقوی اولی ولذا اضافوا الحكم فی المنصوص عليه الی النص لا الی العلة لانه اقوی منها كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا والحال ان خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان اضيف الی المفسر لكونه اقوی الی الخبر الواحد

وحكمه العمل به على احتمال الغلط والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازداد

وحكمه العمل به على احتمال الغلط اى حكم المؤول وجوب العمل به فيجب العمل بما تقرر من تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط والصواب فى الجانب الآخر وذلك لان التاويل ان ثبت بالرأى فالرأى يحتمل الصواب والخطاء فيكون الثابت به محتملا وان كان بخبر الواحد فهو ايضا ظنى وبالجملة انه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع فى التقسيم الثانى فقال والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم اى التقسيم الثانى فى طرق اظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام يعنى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا وغير مسوق محتملا للتاويل اولا والحاصل ان هذا التقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهى اى الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذى وجوه البيان اربعة لانه ظهر معناه فلا يخلو من ان يحتمل التاويل ام لا على الاول ان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وعلى الثانى ان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وتلك الاقسام متمائزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثيه لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافا للمتاخرين فان عندهم اقسام متباينة لانهم يشترطون فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى وفى النص احتمال التخصيص والتاويل اى احدهما وفى المفسر احتمال النسخ وسيجئ الاشارة اليه فـ اعلم ان هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلق بالمفرد القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه للسامع والمراد بالظهور معناه اللغوى فلا دور بنفس الصيغة اى بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تنضم اليه احترز به عن الخفى والمشكل وغيرهما اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع ثم اعلم ان كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا لا بد فى تعريف الظاهر من قيد آخر وهو ان لا يكون مسوقا له لانه هو الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح فى النص انما هى لاجل انه مسوق للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضى الامام ابى زيد وصدر الاسلام ابى اليسر وسيد الامام ابى القاسم على ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وقال ليس زيادة النص على الظاهر بهذا بل ازديادة بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظيه تنضم اليه والقسم الثانى النص وهو ما ازداد وضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله ازداد كائن فى المتكلم

وضوحا على الظاهر بمعنى فى المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعنى النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى ويقال ايضا النص لكل سمعى كتابا كان او سنة او اجماعا وقد يخص بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى حل لكم من النساء الآية بيان لما وانما عبر بما التى لغير العقلاء لان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء فانه اى هذا الكلام ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاباحة وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر والجواز له بمنزلة رفع القيد الذى هو الحرمة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة الآية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا او يفهم الاباحة فى ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذى هو الكشف والتفسير مبالغة الفسر فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالرأى لانه لا يفيد القطع ولا يحرم التاويل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهره بلا جزم وهو ما اى الكلام ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه ايماء بان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر يعنى المفسر يحصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد اصلا وينقطع منه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله تعالى ظاهر فى سجود سائر الملئكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما فى قوله تعالى اذ قالت الملئكة يامريم والمراد جبرئيل فلما قال كلهم صار نصا وزاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض بانه ليس مفسرا لانه قد استثنى منه ابليس فاحتمل التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص ثم قد يقال ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتمل ثم بحث المحققين بانه يحتمل المجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ والا يلزم الكذب عليه تعالى فينبغى ان يكون محكما اجيب بان اصل الكلام يحتمل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فقول الاولى فى المثال

وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمى محكما وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامى عند التعارض

قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاخبار ف وقد يقال للمفسر ايضا لكل مبين بقطع فيشمل المجمل المبين فبهذا الاصطلاح المبين بظنى سواء كان خبرا واحدا او قياسا او غيره من المظنونات ماول بازائه وحكمه الايجاب اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انه اى لكن المفسر يحتمل النسخ بان يكون منسوخا وهذا في عهده صلى الله عليه وسلم واما بعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحا كما قال صاحب التوضيح لان المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد او تابيد حتى يندفع عنه احتمال النسخ واحكم اى امتنع بناى بسبب ازدياد القوة عن التبديل اى النسخ سمى محكما اى من احكمت الشئ اتقنته واحكمت فلانا منعته والمحكم يمنع التخصيص والتاويل ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثانى نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثنى الله تعالى الى ان يقاتل اخر هذه الامة الدجال رواه ابوداؤد وفى معناه لمسلم ف اعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون لمعنى فى ذات الكلام كآيات التوحيد والصفات او لورود لفظ يدل نصا على توقيت او تابيد وهذا المحكم لعينه والثانى ما يكون بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولما كان يرد ان الاقسام الاربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقينا كما سياتى فما الفرق بين موجبات هذه الاسامى دفعه بقوله وانما يظهر التفاوت فى موجب هذه الاسامى عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر و النص يوخذ بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصورى لان من شروط التعارض الحقيقى ان يكون المتعارضان متساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائدا على الاربع اولا فانه ظاهر فى حل الزائد على الاربع لانها داخلة فى ما وراء ذلكم اى المحرمات المذكور سابقا وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

اما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمه یقینا ولهذه الاسامی اضداد تقابلها

وثلث وربع فالتنسیق لبیان العدد وحرمة ما فوقه وقد تعارضا فترجح النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما روی الترمذی عن عدی بن ثابت عن ابیه عن جده عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی المستحاضة تدع الصلوٰة ایام اقرائها التی کانت تحیض فیها ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰة وتصوم وتصلی فقوله علیه السلام عند کل صلوٰة نص یقتضی الوضوء الجدید عند کل صلوٰة فی ذلک الوقت حتی من صلت فرضا فی وقت الظهر ثم ارادت ان تصلی قضاء الفجر فعلیها الوضوء الجدید کما هو مذهب الشافعی ولکن یحتمل ان یکون عند بمعنی الوقت فیکفی الوضوء الواحد کما هو مذهب ابی حنیفة رح مع قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوٰة کما رواه ابوحنیفة رح عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة رض عن النبی صلی الله علیه وسلم کما فی شرح مختصر الطحاوی فان هذا مفسر لا یحتمل التاویل لوجود لفظ الوقت صریحا فترجح هذا فتامل ومثال تعارض المفسر مع المحکم قوله تعالیٰ واشهدوا ذوی عدل منکم مع قوله تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر یقتضی قبول شهادة المحدود فی القذف بعد التوبة لانهم حینئذ صاروا عدلین والثانی محکم یقتضی عدم قبولها لوجود التابید صریحا فترجح هذا اما الکل ای الظاهر والنص والمفسر والمحکم فیوجب ثبوت ما انتظمه یقینا ای یثبت ما اشتمله علی سبیل الیقین هذا فی القسمین الاخرین باتفاق واما الظاهر والنص ففیهما الخلاف فذهب العراقیون من مشائخنا کابی الحسن الکرخی وابی بکر الجصاص والقاضی الامام ابی زید وعامة المتاخرین الی انهما کالمفسر والمحکم فی اثبات الحکم یقینا وذهب بعض کالشیخ ابی المنصور رح ومن تبعه الی ان حکم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقیة المراد لا ثبوت الحکم قطعا ویقینا والحق هو الاول لان الاحتمال الذی ینشأ عن الدلیل لا یضر الیقین وبه رضی المص والحاصل ان هذه الاقسام فی اثبات الحکم قطعا ویقینا مساویة وانما یظهر الفرق بینهما عند التعارض حتی یترجح احدهما علی الاخر ولما کانت الاشیاء تتبین باضدادها ولم یکن احد من الظاهر والنص والمفسر والمحکم ضد الاخر علی رأی القدماء بل یتحقق احدهما فی الاخر بخلاف اقسام التقسیم الاول فان الخاص ضد العام والمأول بعد التاویل ضد المشترک وکذا اقسام التقسیم الثالث والرابع احتاج الی بیان اضداد هذه الاقسام فقط فقال ولهذه الاسامی اضداد تقابلها والمراد بالضد ما یقابل الشیء ولا یجتمع معه فی محل واحد فی زمان واحد بجهة واحدة وذلک لان التقابل علی اربعة اقسام الاول تقابل المتناقضین کالانسان واللاانسان والثانی تقابل الضدین وهما امران وجودیان یمتنع اجتماعهما فی محل واحد کالسواد والبیاض والثالث تقابل

فضد الظاهر الخفی وهو ما خفی المراد منه بعارض غیر الصیغة لا ینال الا بطلب کآیة السرقة فانها خفیة فی حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر یعرفان به وحکمه النظر فیه لیعلم ان اختفائه

المتضائفین کتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملکة والعدم کتقابل الحرکة والسکون علی رأی من جعل السکون عدم الحرکة ففی اصطلاح الفقهاء قد یطلق اسم الضد علی کل واحد من المقابلات الاربعة فلذا فسرنا الضد بما قلنا فضد الظاهر الخفی وهو ما خفی المراد منه بعارض غیر الصیغة لا ینال الا بطلب یعنی الخفی اسم لکلام لا یفهم منه المراد بعارض عرض للمحل لا لنفس الصیغة بان یکون صیغة الکلام ظاهر المراد بالنظر الی موضوعها اللغوی لکن صار خفیا بعارض بان یختص باسم آخر لاشتمالها علی زیادة علی مفهومها او نقصان کما ستعرف فی الطرار والنباش وقوله بعارض غیر الصیغة خرج به الاقسام الاخر فقوله لا ینال الا بطلب لیس قیدا احترازیا فان قلت کان ینبغی ان یکون الخفی ما خفی مراده بنفس الصیغة ای اللفظ لانه مقابل الظاهر وهو ما ظهر مراده بنفس الصیغة قلت لو کان کذا لکان فیه خفاء زائد وکان مشکلا ومجملا ولم یکن فی اول مراتب الخفاء کما ان الظاهر فی اول مراتب الظهور لم یکن مقابلا للظاهر فلابد ان یکون فیه خفاء قلیل وهو انما یکون بعارض من غیر الصیغة کآیة السرقة وهی قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما الآیة فانها وان کانت ظاهرة فی مفهومها الشرعی واللغوی وهو ایجاب القطع علی کل من یطلق علیه اسم السارق ولکنها خفیة فی حق بعض الافراد وهو الطرار الطر القطع والطرار من یاخذ مع حضور المالک بغفلة والنباش هو من یسرق کفن المیت بکشف القبر النبش ابراز المستور وکشف الشئ ومنه النباش قاموس وانما خفیت هذه الآیة فی حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر یعرفان به حیث یقال لاحدهما الطرار والثانی النباش ولا یعرفان باسم السارق وذلک لزیادة معنی السرقة فی الطرار الذی یاخذ عن قاصد للحفظ حاضر یقظان بعارض غفلة فیکون فعله اتم من السارق الذی یاخذ عن قاصد للحفظ لکن انقطع حفظه بعارض نوم او غیبة ونقصان معنی السرقة فی النباش لانه یاخذ من المیت الذی لیس بحافظ لکفنه ولا هو اهل لذلک فیکون فعله انقص من السارق فاذا وقع الخفاء فی حق الطرار والنباش فنظرنا کما هو حکم الخفی فوجدنا فی الطرار الزیادة علی السرقة فاوجبنا علیه الحد بالدلالة کما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالی ولا تقل لهما اف لاشتمالهما علی زیادة الاذی وفی النباش النقصان فوجد الشبهة فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحدود تندرئ بالشبهات وحکمه النظر فیه لیعلم ان اختفائه

لمزیۃ او نقصان فیظہر المراد منہ وضد النص المشکل وھو ما لا ینال
المراد منہ الا بالتامل بعد الطلب لدخولہ فی اشکالہ وحکمہ التامل بعد
الطلب وضد المفسر المجمل وھو ما ازدحمت فیہ

لمزیۃ او نقصان فیظہر المراد منہ ای حکم الخفی النظر فیہ ای طلب معانی اللفظ ومحتملاتہ لیعلم ان
اختفائہ فی بعض الافراد اما لزیادۃ المعنی فیہ علی الظاہر او لنقصانہ فیظہر المراد حینئذ فیحکم فی
الاول دون الثانی وضد النص المشکل ماخوذ من اشکل علی کذا اذا دخل فی اشکالہ وامثالہ بحیث لا یعرف
الا بدلیل یتمیز بہ وھو ما لا ینال المراد منہ الا بالتامل بعد الطلب وقولہ لدخولہ فی اشکالہ اشارۃ الی
سبب الخفاء وزیادۃ خفائہ علی الاول لان من دخل فی الاشکال یکون اکثر الخفاء مما لم یدخل وایماء
الی ماخذ الاشتقاق کما بینا والحاصل ان المشکل کلام ازداد خفاؤہ علی الخفی لحصول الخفاء فیہ
لنفس الصیغۃ ومن مفہومہ الوضعی لدخولہ فی امثالہ لکونہ محتملا لمعان کل واحد یمکن ارادتہ ولذا
یحتاج فیہ الی التامل بعد الطلب فھو کرجل اختلط بالناس بتغیر اللباس والھیئۃ والخفی کرجل
اختفی بنوع حیلۃ من غیر تغیر اللباس والھیئۃ فاذا کان فی المشکل زیادۃ خفاء علی الخفی صار
مقابلا للنص الذی فیہ زیادۃ ظہور علی الظاہر وحکمہ التامل فیہ بعد الطلب ای حکم المشکل ان یعتقد
اولا ان ما ھو مراد اللہ تعالی بہ فھو حق ثم یطلب معانی الالفاظ ومحتملاتہا ثم یتامل ای ینظر فی
القرائن التی بہا یتمیز المراد عن غیرہ الی ان یحصل المراد مثالہ قولہ تعالی نساؤکم حرث لکم
فاتوا حرثکم انی شئتم فان معنی انی شئتم اشکل علی السامع لاستعمالہ بمعنی این کما فی قولہ تعالی
انی لک ھذا او بمعنی کیف کما فی قولہ تعالی انی یکون لی ولد فاحتمل ان یکون المراد کلا منہما
والاول یقتضی ان یجوز الوطی من ای مکان شاء الرجل من القبل والدبر فتحل اللواطۃ والثانی
یقتضی عموم الاحوال بان یجوز الوطی قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا فی القرائن فعلمنا ان
المراد بہ الثانی لان الدبر لیس محل الحرث بل محل الفرث ولیؤیدہ قولہ تعالی فاتوھن من حیث امرکم
اللہ اذ لو کان المراد عموم المواضع فای فائدۃ فی تقییدہ بقولہ من حیث امرکم اللہ فتامل ولا تکن
مع الغاوین وضد المفسر المجمل ماخوذ من اجمل الامر ابہمہ وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر
کما بلغ فی الظہور غایۃ لم یحتمل بعدہا الا النسخ لکن المجمل بلغ فی الخفاء غایۃ لا یدرک المراد
بالعقل بل من جانب المتکلم المجمل بالکسر فھو کرجل غریب اختفی فی جملۃ من الناس لا یوقف علیہ
بغیر الاستفسار من الناس وھو ما ای کلام ازدحمت فیہ ای تدافعت حتی یدفع کل احد من

المعانی فاشتبہ المراد بہ اشتباہا لایدرک الا ببیان من جہۃ المجمل

المعانی غیرہ المعانی المراد بالمعنی ھٰذا مفہوم اللفظ لاما یقابل الجوہر والجمع باعتبار ما فوق الواحد لیدخل فی الحد المشترک بین المعنیین اذا انسد باب الترجیح فاندفع ما اورد الشارح المحقق فہٰذا جنس یشمل المشترک والخفی والمشکل وقولہ فاشتبہ المراد بہ ای بسبب الازدحام اشتباہا زیادۃ ایضاح ببیان سبب الاشتباہ وقولہ لایدرک المراد الا ببیان من جہۃ المجمل بالکسر فصل خرج بہ الخفی والمشترک والمشکل لان المراد بہ قد یدرک من النظر والطلب لایحتاج الی بیان المتکلم فالبیان ان کان شافیا قطعیا کبیان الصلوٰۃ والزکوٰۃ صار المجمل مفسرا وان کان ظنیا کبیان مقدار المسح بحدیث المغیرۃ صار مأولا وان لم یکن البیان شافیا یصیر مشکلا ویخرج عن خیر الاجمال الی الاشکال فیصیر حکمہ حکم المشکل من وجوب الطلب والتامل کبیان الربوا بالحدیث الوارد فی الاشیاء الستۃ فان الربوا لکونہ اسم جنس محلی باللام یستغرق جمیع انواعہ والنبی علیہ السلام لم یبین الا فی الاشیاء الستۃ من غیر حصر علیہا ولذا انعقد الاجماع علی ان الربوا غیر مقتصر علیہا فبقی الحکم فیما وراءہا غیر معلوم ولذا قال عمرؓ خرج النبی علیہ السلام ولم یبین لنا ابواب الربوا رواہ ابن ماجۃ الا انہ یحتمل ان یتوقف علیہ بالنظر فیما بینہ علیہ السلام کما وقف المجتہدون بالقیاس علی الاشیاء الستۃ بتعیین العلۃ المشترکۃ فصار الربوا فی الاشیاء الستۃ مأولا وفی غیرہا مشکلا **ولیعلم ان المجمل علی ثلثۃ انواع** النوع الاول ما حصل الاجمال فیہ لتزاحم المعانی المتساویۃ الاقدام کالمشترک اذا انسد باب الترجیح و النوع الثانی ما حصل فیہ الاجمال عن غرابۃ اللفظ من غیر اشتراک فیہ کالہلوع المذکور فی قولہ تعالی ان الانسان خلق ہلوعا فبینہ اللہ سبحانہ بما بعدہ اذا مسہ الشر جزوعا واذا مسہ الخیر منوعا والنوع الثالث ما حصل الاجمال فیہ من انتقال المتکلم عن معناہ الظاہر الی ما ہو غیر معلوم کالصلوٰۃ والزکوٰۃ والربوا واذا عرفت ھٰذا فاعلم ان قول المص فی حد المجمل ما ازدحمت فیہ المعانی لایشمل الا النوع الاول کان ازدحام المعانی انما ہو فیہ فقط فقد تکلف الشراح فی توجیہہ فقیل المراد بازدحام المعانی اعم من ان یکون باعتبار الوضع کما فی المشترک او باعتبار غرابۃ اللفظ او ابہام المتکلم فان فی القسمین الاخرین ازدحام المعانی وان لم یکن حقیقۃ ولکنہ یوجد تقدیرا بانہ اذا لم یعلم السامع المراد منہ فینتقل ذہنہ مرۃ الی المعنی ومرۃ الی غیرہ فثبت الازدحام والاولی ان یقال ان قولہ ھٰذا زائد فی التحدید فالحد الصحیح ہو ما اشتبہ المراد بہ اشتباہا لایدرک الا بالاستفسار

کآیۃ الربوا وحکمہ التوقف فیہ علی اعتقاد حقیۃ المراد بہ الی ان یاتیہ
البیان وضد المحکم المتشابہ وھو ما لا طریق لدرکہ اصلاً حتی سقط طلبہ
وحکمہ التوقف فیہ ابداً علی اعتقاد حقیۃ المراد بہ

فتامل وتشکر کآیۃ الربوا قد عرفت وجہ اجمالہا فتذکر وحکمہ التوقف فیہ علی اعتقاد حقیۃ المراد بہ
الی ان یاتیہ البیان یعنی حکم المجمل التوقف فیہ فی حق العمل الی ان یلحقہ البیان من جہۃ المتکلم مع
اعتقاد ان ما ھو المراد بہ حق وضد المحکم المتشابہ فکما ان المحکم بلغ غایۃ الظہور و القوۃ حیث
امن عن النسخ کذلک المتشابہ بلغ فی نہایۃ الخفاء حیث انقطع رجاء البیان عنہ وھو ما لا طریق لدرکہ
اصلاً لا بالعقل ولا بالنقل فی الدنیا والا فیطلع علی المراد منہ فی الآخرۃ حتی سقط طلبہ ای
طلب ما یدل علی المراد منہ فخرج الخفی والمشکل والمجمل فالمتشابہ کرجل فقد عن الناس حتی انقطع
اثرہ وانقضی جیرانہ واقرانہ وحکمہ التوقف فیہ ابداً فی حقنا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
کان یعلم المتشابہات کما صرح بہ فخر الاسلام فی اصولہ علی اعتقاد حقیۃ المراد بہ علی سبیل
الاجمال وان لم یعرف ما اراد اللہ بہ علی سبیل التعین فانا نعلم یقیناً انہ صادر من حکیم فلہ معنی لطیف
ولیس بمہمل لان الحکیم لا یخاطبنا بالمہمل ف ذھب عامۃ الصحابۃ والتابعین وعامۃ المتقدمین
من اھل السنۃ من اصحابنا واصحاب الشافعیؒ الی انہ لا یعلم المراد منہ الا اللہ وھو مختار القاضی
الامام ابی زید وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعۃ من المتاخرین فیجب عندھم الوقف علی قولہ
تعالی وما یعلم تاویلہ الا اللہ کما ھو قراءۃ ابن مسعودؓ وابی وابن عباسؓ ویجب الابتداء بقولہ تعالی
والراسخون فی العلم وخبرہ یقولون وھو ثناء مبتداء من اللہ بالتسلیم والایمان بان الکل من اللہ وذھب
اکثر المتاخرین وجمہور المعتزلۃ الی ان الراسخ ایضاً یعلم تاویلہ وان الوقف علی قولہ تعالی والراسخون فی
العلم لا علی ما قبلہ فان قلت فما الفائدۃ فی انزالہا علی المذھب الاول قلت الابتلاء وھو انما یکون
علی خلاف المتمنی وترک الہوی فہوی العالم الاطلاع علی کل شئ فابتلی بترکہ وھوی الجاھل ترک التحصیل
والخوض فابتلی بہ فان قلت انتم فی بیان اقسام ما یعرف بہ احکام الشرع والمتشابہ لما کان غیر معلوم المعنی
فکیف یعرف بہ الحکم قلت کلا بل یعرف بہ حکم شرعی وھو وجوب الاعتقاد بان للہ تعالی صفۃ یعبر عنہا بالید
والوجہ والاستواء مثلاً وان لم نعرف ما ارید منہا وقد ضل بعض الناس حیث ذھب الی ان لہ تعالی یداً ووجہاً
وھو قاعد علی سریرہ کما ھو شان الجسمانیات ولم ینظر الی آیات التنزیہ من لیس کمثلہ شئ وافمن یخلق کمن
لا یخلق ولذا اسد المتاخرون ھذا الباب وتاولوا المتشابہات ف ثم المتشابہ علی نوعین نوع لا یعلم

والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ فالحقیقۃ اسم لکل لفظ ارید بہ ما وضع لہ

معناہ اصلاً کالمقطعات فی اوائل السور مثل المرٓ و حٰمٓ ونوع یعلم معناہ لغۃ لکن لا یعلم ما ھو المراد منہ لان ظاھرہ یخالف المحکم کقولہ تعالی وجہ اللہ وید اللہ والرحمن علی العرش استوی ولما فرغ عن التقسیم الثانی شرع فی التقسیم الثالث فقال والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم ای التقسیم الثالث من التقسیمات الاربعۃ ھو تقسیم اللفظ فی طرق استعمال ذلک النظم المذکور سابقاً فی معناہ یعنی ھذا التقسیم باعتبار استعمال ذلک النظم من انہ مستعمل فی معناہ الموضوع لہ وفی غیرہ او استعمل حیث یظھر منہ المعنی وینکشف او بحیث یستتر فعلی ھذا لا حاجۃ الی ما ذکرہ المص بعدہ ولکن لما توھم بعضھم ان ھذا التقسیم یحصل منہ القسمان فقط وھما الحقیقۃ والمجاز واما الصریح والکنایۃ فقسم منھما وذلک لانہ لو ینقسم الی اربعۃ اقسام لا یحصل التباین بین الاقسام ولا بد منہ زاد قولہ وجریانہ ای النظم فی باب البیان ای بیان المعنی من حیث انہ بطریق الانکشاف فیکون صریحا او من حیث الاستتار فیکون کنایۃ اشارۃ الی ان ھذا التقسیم ینقسم الی اربعۃ اقسام فالحقیقۃ والمجاز راجعان الی الاستعمال والصریح والکنایۃ الی الجریان وھذا التباین یکفی وان کان اعتباریا ویمکن ایضا ان یقال ان اللفظ لما کان بسبب استعمال المتکلم لا بالوضع یتصف بکونہ حقیقۃ او مجازا او صریحا او کنایۃ اشار الی المتکلم بقولہ فی استعمال ذلک النظم والی اللفظ واتصافہ بالحقیقۃ والمجاز بقولہ وجریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ لان اللفظ ان استعمل فی معناہ الموضوع لہ فھو الحقیقۃ او فی غیرہ فھو المجاز ثم کل منھما ان استعمل بانکشاف معناہ فھو الصریح والا فھو الکنایۃ فالحقیقۃ فعیلۃ من حق یحق بمعنی ثبت فعیلۃ ثابت وموصوفھا اللفظ والتاء للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ کما فی الذبیحۃ فالوجہ ان اللفظ اذا کان مستعملا فی معناہ الموضوع لہ فھو ثابت فی موضعہ وفی لفظ الحقیقۃ اقوال اخر ترکناھا خوفا للتطویل فمن شاء فلیرجع الی شرح البدیع اسم لکل لفظ ارید بہ ما وضع لہ فاللفظ جنس یشمل المھمل والمجاز وقولہ ارید بہ الخ فصل یخرج بہ غیرہ ومعنی وضع اللفظ تعیینہ للمعنی بحیث یدل علیہ بلا قرینۃ بعد العلم بالوضع فالواضع ان کان واضع اللغۃ فوضع لغوی وان کان صاحب الشرع فوضع شرعی والا فان کان الوضع من قوم مخصوص کاھل الصناعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما

من العلماء وغيرهم نوضع عرفی خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفی عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الالفاظ لا المعانی وانما يوصف بهما المعانی مجازا فالمعتبر فی الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بوضع من الاوضاع المذكورة وفی المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنی بجميع الاوضاع الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التی كان الوضع بها وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة فی الدعاء لغة ومجاز شرعا فعلم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت فی لفظ الصلوة بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة فی الفرس من حيث انه من افراد ذات قوائم الاربعة مجاز لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة فاذا عرفت هذا فاعلم انه لابد فی التعريف من قيد الحيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعا ومنعا كما عرفت فی الصلوة والدابة فان الصلوة اذا كانت مستعملة فی الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز[1] مفعل بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدی لان اللفظ اذا استعمل فی غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه

اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما يعنی المجاز لفظ استعمل فی غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجاز استعمل فی غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الارض فی السماء فانه استعمل فی غير ما وضع له لا لعلاقة وكذا عن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة وكذا احترز به عن المرتجل لانه يستعمل فی المعنى الثانی بلا علاقة فالمرتجل من اقسام الحقيقة لانه يستعمل فی المعنى الثانی الذی وضع له بسبب وضع جديد وانما جعل من قسم المستعمل فی غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول اما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة كالصلوة حقيقة فی الدعاء ومجاز فی الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من اقسام الوضع واعتبار الحيثية فی الحقيقة فهو موجود هنا فتذكره فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شیء كالكاف فی قوله تعالى ليس كمثله شیء قلت انه داخل

[1] ای مصدر میمی والمصدر قد یکون بمعنی الفاعل وقد یکون بمعنی الظرف ۱۲ منه

معنی کما فی تسمیة الشجاع اسدا والبلید حمارا او ذاتا کما فی تسمیة المطر سماء والاتصال سببا من هذا القبیل

فی الحد فانه یصدق علیه ایضا انه استعمل فی غیر ما وضع له لان ما وضع له هو التشبیه لا التاکید
والزیادة کذا قیل وفیه نظر لان هذا القدر غیر کاف للمجاز ما لم یکن العلاقة وهنا لیس العلاقة
فتفکر و اعلم ان اللفظ لا یستعمل فی غیر ما وضع له بغیر علاقة والقوم حصروا العلاقات فی خمس
وعشرین بالاستقراء مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل واللازم والملزوم وغیر ذلك
وحصر صاحب المنهاج فی اثنی عشر وصاحب التوضیح فی التسع وصاحب مختصر الاصول فی
الخمس وصاحب البدیع فی الاربع والمص فی الاثنتین المعنی والصورة وهذا اضبط مما ذکر والان
الاتصال بین الشیئین لا یخلو من ان یکون بالصورة او بالمعنی لا یتصور الثالث کما قال معنی تمیز من
الاتصال فالاتصال المعنوی ان یکون بین المعنی الحقیقی کالحیوان المفترس للاسد والمجازی کالرجل
الشجاع اشتراك فی وصف خاص مشهور فی العرف کالشجاعة کما فی تسمیة الشجاع اسدا لوصف الشجاعة
والبلید حمارا لوصف الحمق والمجاز بهذه العلاقة یسمی استعارة عند علماء البیان او ذاتا ای صورة عطف علی
قوله معنی والمراد بالاتصال الصوری ان تکون صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی
بنوع مجاورة کما فی تسمیة المطر سماء فان صورة المطر متصلة بصورة السماء ای السحاب وذلك لان
السماء اسم للسحاب ولکل ما علاك واظلك والمطر انما ینزل من السحاب فوجد بینهما الاتصال الصوری
ای المجاورة لا المعنوی اذ لا مناسبة بینهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة یسمی مجازا مرسلا عندهم
ثم اراد ان یبین ان المجاز بالاتصال المعنوی والصوری موجود فی الالفاظ الشرعیة ایضا کما هو موجود
فی الالفاظ اللغویة ولکن لما کان القسم الثانی یبتنی علیه المسائل الخلافیة من استعارة الفاظ
الطلاق للعتق کما ستعرف اعرض عن القسم الاول وذکر القسم الثانی فقال والاتصال سببا من هذا
القبیل ای الاتصال باعتبار السببیة بان یکون الاول سببا للثانی او مسببا عنه او علة للثانی
او معلولا له من قبیل الاتصال الصوری لان العلة والحکم وکذا السبب والمسبب یتصل
احدهما بالآخر صورة فقط اذ لا مناسبة بینهما معنی بوجه لیکون من قبیل الاتصال المعنوی قوله سببا
منصوب علی التمییز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوی هو ما یتصل به الی الشیء ویفضی الیه
فیتناول العلة ایضا لوجود معنی الافضاء کما یتناول السبب المصطلح فاندفع ما ورد انه لا یتناول
العلة فکیف قسم الی النوعین والحاصل ان الاتصال السببی الذی یوجد بین الالفاظ الشرعیة من

وھو نوعان احدھما اتصال الحکم بالعلۃ کاتصال الملک بالشراء وانہ یوجب الاستعارۃ من الطرفین لان العلۃ لم تشرع الا لحکمھا والحکم لا یثبت الا بعلۃ فاستوی الاتصال فعمت الاستعارۃ ولھذا قلنا فیمن قال ان اشتریت عبدا فھو حرٌّ فاشتری نصف عبد وباعہ ثم اشتری النصف الاخر یعتق ھذا النصف الاخر ولو قال ان ملکت لا یعتق ما لم یجتمع الکل فی ملکہ

من قبیل الاتصال الصوری الذی یوجد کثیرا ما فی الالفاظ اللغویۃ فثبت ان الاتصال الصوری یوجد فی الالفاظ الشرعیۃ ایضًا وھو ای الاتصال السببی نوعان ولما کان علاقۃ التعلیل اقوی من السببیۃ قدمھا فقال احدھما اتصال الحکم ای الاثر المترتب بالعلۃ کاتصال الملک بالشراء وانہ یوجب الاستعارۃ من الطرفین وذلک لان کل واحد منھما لا ینفک عن الاخر لان العلۃ لم تشرع الا لحکمھا والحکم لا یثبت الا بعلۃ فاستوی الاتصال فعمت الاستعارۃ بان یذکر احدھما ویراد بہ الاخر مجازا و المراد بالاستعارۃ عند ارباب الاصول المجاز سواء کان بعلاقۃ التشبیہ اولا فاندفع ما قیل ان ھذا النوع من جنس الاتصال السببی الذی من قبیل الاتصال الصوری ولا یتحقق الاستعارۃ الا بالاتصال المعنوی ولھذا ای لاجل جواز الاستعارۃ من الجانبین قلنا فیمن قال ان اشتریتُ عبدا فھو حر فاشتری نصف عبد باعہ ثم اشتری النصف الاخر یعتق ھذا النصف الاخر لوجود الشرط بتمامہ وھو الشراء الصحیح وان وجد تفریقا فانہ لا یشترط فی الشراء ان یجتمع الکل فی الملک فانہ یقال نعم فانہ مشتری العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامہ عند اشتراء النصف الاخیر ولا فی ملکہ حینئذ الا النصف فیعتق ھذا النصف وھذا علی رای ابی حنیفۃ لتجزی الاعتاق واما عندھما فیعتق الکل ثم یجب السعایۃ فی نصف اداء الضمان کذا قال صاحب الکشف والمسئلۃ علی اربعۃ اوجہ احدھا ھذا والثانی ما بینہ بقولہ ولو قال ان ملکت عبدا فھو حر ای اتی بلفظ ملکت مقام اشتریت والمسئلۃ بحالھا لا یعتق فی الاستحسان ما لم یجتمع الکل فی ملکہ لان الملک مطلق والمطلق قد یتقید بدلالۃ العادۃ فیکون المراد بصفۃ الاجتماع اذ لا یقال عرفا لمن ملک شیئا ثم باعہ ثم ملک شیئا اٰخر انہ مالک الکل نعم یقال انہ مشتری الکل فالحاصل لم یوجد الشرط بتمامہ وھو الملک بصفۃ الاجتماع فلا یعتق والثالث والرابع ان یقول مشیرا الی العبد المعین ان اشتریت ھذا العبد فھو حر وان ملکت ھذا العبد فھو حر ای لا یقول منکرا کما فی الصورتین الاولیین بل مشیرا الی المعین والمسئلۃ بحالھا فیعتق النصف فی الفصلین لان التفرق والاجتماع وصف والاوصاف لا یعتبر فی الحاضر المعین بخلاف الغائب کما برھن علیہ فی موضعہ فلما

جمیعاً

فان عنی باحدهما الآخر تعمل نیته فی الموضعین لکن فیما فیه تخفیف علیه لا یصدق فی القضاء و یصدق دیانة والثانی اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تمهید المسئلة فرع علیه ما هو المقصود من البیان من جواز الاستعارة من الطرفین فقال فان عنی باحدهما الآخر بان یقول اردت بقولی ان اشتریت ان ملکت حتی یشترط الاجتماع ولا یعتق النصف الآخر او عکس بان قال اردت بقولی ان ملکت ان اشتریت حتی لا یشترط الاجتماع ویعتق النصف الآخر تعمل نیته فی الموضعین وتصدق دیانة لصحة الاستعارة من الطرفین لکن فیما فیه تخفیف علیه وهو فیما اذا نوی الملک بالشراء وجه التخفیف انه یحتاج حینئذ الی وصف الاجتماع ولا یعتق النصف ایضا علیه نفیه له منفعة صریحة ففی هذه الصورة لا یصدق فی القضاء لتهمة الکذب لا لان الاستعارة غیر صحیحة ویصدق دیانة ای فیما بینه وبین الله حتی اذا استفتی فقیها یفتیه بما نوی لجواز الاستعارة وان لم یصدقه القاضی للتهمة کما لو سأل عالما لفلان علی ما ئتا درهم وقد قضیته هل برئت من دینه فهو یفتی بالابراء اما القاضی فلا یحکم بالابراء ما لم یقم بینة علی الایفاء ف اعترض ان فی ارادة الشراء بالملک ایضا تخفیف علیه لان الملک یحصل بالشراء والهبة والوصیة والشراء یختص بسبب معین منها فینبغی ان لا یصدق قضاء فیه ایضا واورد لو جاز الاستعارة بین العلة والمعلول من الطرفین لانعقد النکاح بالاحلال والاباحة لکون النکاح علة لهما واجیب بانا لا نسلم انه موضوع لحل الانتفاع واباحته فقط بل هو علة لملک المتعة والانتفاع اورد لو کان علة لملک منافع البضع لانعقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوی بینهما اجیب بان الاستعارة مبنیة علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملک الانتفاع بالبضع ثم اعترض بانه لا تصلل بین ان ملکت وان اشتریت لان مطلق الملک اعم من الملک الحاصل بالشراء فلا یکون معلولا للشراء ولا الشراء علة له اجیب بان الشراء علة لملک خاص وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة کذا فی بعض الشروح والنوع الثانی من الاتصال السببی اتصال الفرع ای المسبب المراد به الحکم بما هو سبب محض السبب ما یکون مفضیا الی الحکم ولا یضاف الیه وجوب الحکم ولا وجوده والسبب المحض ما یکون کذا او لا یوجد فیه شائبة العلیة ویسمی سببا حقیقیا ولما کان من شرط المحض ان لا یضاف الیه العلة المتخللة بینه وبین الحکم کما لا یضاف الیه الحکم وکان

لیس بعلة وضعت له کاتصال زوال ملک المتعة بالفاظ العتق تبعاً لزوال ملک الرقبة وانه یوجب استعارة الاصل للفرع بالاصل فی حق الاصل فی حکم العدم لاستغنائه عن الفرع

فی النظیر یضاف العلة وهی زوال ملک الرقبة الی السبب وهو قوله انت حرة اشارة الی ان المراد به لا یضاف الیه الحکم دون العلة وفسره بقوله لیس بعلة وضعت له یعنی المراد بالسبب المحض ان لا یکون علة موضوعة للفرع ای الحکم بان یضاف ذلک الحکم الیه لا ان یکون العلة ایضاً مضافة الیه فان هذا لیس بشرط هنا کاتصال زوال ملک المتعة بالفاظ العتق فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتک او اعتقتک یزول بتلک الالفاظ ملک المتعة حتی لا یحل له الوطی بغیر النکاح تبعاً لزوال ملک الرقبة فانه یزول اولاً بهذه الالفاظ ملک الرقبة وبواسطة زواله یزول ملک المتعة فالزوال لعلة ملک المتعة انما هی زوال ملک الرقبة واما هذه الالفاظ فانما هی سبب محض لزوال ملک المتعة لکونها مفضیة الیه ولم توضع فی الشرع له بل وضعت لزوال ملک الرقبة وانه ای هذا النوع من الاتصال السببی یوجب یجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحکم فصح ان یقول لامرأته انت حرة ویرید به انت طالق فیقع الطلاق لان قوله انت حرة سبب واصل کما مر والطلاق فرع وحکم فجاز ان یذکر السبب ویرید المسبب لان المسبب محتاج الی السبب من حیث الثبوت وقوله السبب للحکم تفسیر لقوله الاصل للفرع لیعلم ان المراد من الاصل والسبب ومن الحکم والفرع امر واحد کذا قیل دون عکسه فلا یصح ان یقول لامته انت طالق ویرید به انت حرة فلا تعتق فلا یجوز ان یذکر المسبب ویرید به السبب لان اتصال الفرع ای المسبب بالاصل ای السبب فی حق ارادة الاصل به فی حکم العدم لاستغنائه ای السبب عن الفرع ای المسبب والحاصل ان اتصال المسبب بالسبب معدوم فی ان یراد به السبب لان السبب غنی عن المسبب واما فی حق ارادة المسبب بالسبب فالاتصال قائم الا تری ان قوله انت حرة وامثاله لم یشرع الا لاجل زوال ملک الرقبة وزوال ملک المتعة انما هو امر اتفاقی فلا یجوز ان یذکر المسبب ویرید به السبب الا اذا کان المسبب مختصاً بالسبب کما فی قوله تعالی اخباراً انی ارانی اعصر خمراً فانه استعیرت الخمر للعنب لانها مختصة به باعتبار ان الخمر هو ماء العنب ولا یوجد العنب بغیر مائه فصار العنب متصلاً بها ومفتقراً الیها هذا عندنا وقال الشافعی رحمه عکس هذه الاستعارة ایضاً ای استعارة المسبب للسبب فیجوز ان یستعار الطلاق للعتاق کما جاز عکسه وبنی الشافعی رح

وهو نظیر الجملة الناقصة اذا عطفت علی الکاملة توقف اول الکلام علی اٰخره لصحته وافتقاره الیه فاما الاول فتام فی نفسه لاستغنائه عنه

صحة هذه الاستعارة علی الاتصال المعنوی بینهما وهو اشتراکهما فی معنی شرعی وهو الاسقاط لان فی الاعتاق اسقاط ملک الرقبة وفی الطلاق اسقاط ملک المتعة ولان کلا منهما یبنی علی السرایة فکما ان من طلق امرأته نصفها او نصف تطلیقة یسری طلاقه الی الکل کذلک العتق یسری الی الکل حتی من اعتق نصف عبده یسری الی الکل فوجد الاتصال المعنوی ونحن نقول کما انه لیس بینهما الاتصال الصوری لانه فی الشرعیات بالسببیة وقد مران العکس غیر جائز کذلک لیس بینهما الاتصال المعنوی لان فی الطلاق ازالة ملک الیمین وفی العتاق اثبات القوة فاین بینهما الاشتراک فی وصف خاص مشهور کما یوجد بین الاسد والرجل الشجاع وقد یورد علی اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ایضا لان زوال ملک المتعة انما یثبت ضمنا فی زوال ملک الرقبة فی الامة لا فی الحرة فکیف یستعار العتاق للطلاق الذی فیه زوال ملک المتعة صراحة فی المنکوحة اجیب بان ازالة ملک الرقبة مستلزمة لزوال حقیقة ملک المتعة وهی حقیقة واحدة نوعیة لا تختلف بالذات فی ملک النکاح والیمین نعم تختلف بالاعتبار وهو کونه مقصودا فی النکاح وغیر مقصود فی الیمین وهذا لا یقدح فی جواز الاستعارة وهو ای الاتصال بین السبب والمسبب الذی یثبت من جانب واحد فقط نظیر اتصال الجملة الناقصة بالجملة الکاملة اذا عطفت الجملة الناقصة علی الجملة الکاملة کما فی قوله هند طالق وزینب فقوله هند طالق جملة کاملة لوجود الطرفین وقوله زینب جملة ناقصة لافتقارها الی الخبر اذ لو انفردت لا تفید شیئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الکلام ای الجملة الکاملة علی اٰخره ای علی اٰخر الکلام یعنی بها الجملة الناقصة وهذا التوقف لیس لاجل انه غیر تام بل لصحته ای اٰخر الکلام وافتقاره الیه فیشترک اٰخر الکلام وهو قوله وزینب فی الخبر ویصیر مفیدا اذ لو لم یتوقف الاول ولم ینتظر الی ما یقول المتکلم بعده حتی صار قوله هند طالق کلاما منفصلا عن قوله وزینب لصار اٰخر الکلام غیر مفید وغیر صحیح فیتوقف اول الکلام علی ما بعده لاجل انتظار ان المتکلم ما یقول بعده ایغیره ام یوکده ام یفید خبرا اٰخر بالعطف حتی لو قال بعد الکلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق یقع الطلقات الثلث ان کانت مدخولا بها فتوقف اول الکلام علی اٰخره لما کان لاجل صحة الاٰخر لا لانه غیر تام فی نفسه عند فی حقه معدوما والیه یشیر بقوله فاما الاول فتام فی نفسه لاستغنائه عنه ای عن اٰخر الکلام بدلیل لو قال لغیر المدخول بها

وحکم المجاز وجود ما ارید به خاصا کان او عاما کما هو حکم الحقیقة و لهذا جعلنا لفظ الصاع فی حدیث ابن عمرؓ لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین عاما فیما یحله ویجاوره وابی الشافعی ذلک وقال لا عموم للمجاز لانه ضروری یصار الیه توسعة للکلام

بعد الکلام الاول وطالق وطالق لا تقع الثانیة والثالثة لان الجملة الاولی وهی قوله وهند طالق لما لم تتوقف فی نفسها ثبت موجبها قبل التکلم باخر الکلام وقد بانت بالاولی فیلغو ما بعدها فالحاصل ان التوقف فی حق اول الکلام معدوم بوجه عرفت وفی حق اخره ثابت لتوقفه علیه فی حد ذاته فثبت التوقف من احد الجانبین کالاتصال من جانب واحد فصار احدهما نظیر الاخر ولما کان حکم الحقیقة هو ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا کان ذلک او عاما متفقا علیه عند ارباب الاصول وکان فی حکم المجاز خلاف لبعض اصحاب الشافعی بین حکم المجاز صراحة واشار الی حکم الحقیقة فی ضمنه کما فعل ذلک فی العام والخاص رومًا للاختصار فقال وحکم المجاز وجود ثبوت ما ارید به من المعنی خاصا کان المجاز او عاما بان یکون اللفظ الذی استعمل فی غیر ما وضع له بعلاقة فتخاصا کالاسد او عاما کالصاع یعنی ان کان اللفظ عاما کان المجاز عاما وان کان خاصا کان خاصا ولیس المراد بعموم المجاز ان یعم جمیع انواع العلاقات فی لفظ واحد بان یذکر اللفظ ویراد به حاله ومحله وما کان علیه وما یؤل الیه وقس علیها البواقی بل ان یعم جمیع افراد نوع واحد من انواع العلاقات کما یراد بالصاع جمیع ما یحل فیه طعاما کان او غیره کما هو حکم الحقیقة بانه یراد من اللفظ المستعمل فی ما وضع له جمیع ما یتناوله علما کان اللفظ او خاصا ولهذا ای لجریان العموم فی المجاز مثل الحقیقة جعلنا لفظ الصاع الوارد فی حدیث ابن عمرؓ لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین عاما یعنی لاجل ان العموم یجری فی المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد فی هذا الحدیث عاما فیما یحله ویجاوره وذلک لان المراد من لفظ الصاع هنا لیس معناه الحقیقی بالاجماع اذ لا خلاف لاحد فی جواز بیع نفس الصاع الذی یکون من الخشب بالصاعین فعلم ان المراد به معناه المجازی وهو ما یحل فیه فصار المعنی لا تبیعوا ما یسعه الصاع بما یسعه الصاعان ولفظ الصاع محلی بلام الاستغراق فیتناول جمیع ما یحله من المطعوم وغیره فدل بعمومه علی ان الربوا کما یجری فی المطعوم مثل الحنطة یجری فی غیر المطعوم کالجص والنورة وابی الشافعی رح ذلک ای العموم فالمراد بما یحل فی الصاع الطعام وقال مستندا لا عموم للمجاز لانه ضروری لان الاصل فی الکلام ان لا یستعمل فی غیر ما وضع له لانه یؤدی الی الابهام والاختلال الا انه یصار الیه توسعة للکلام فالحاصل ان المجاز ضروری والضروری یثبت

له اشارة الی ان العلاقة المجاورة ۱۲۰ منه

وهذا باطل لان المجاز موجود فی كتاب الله والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تندفع بارادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اى قول الشافعی بان المجاز ضروری باطل لان المجاز موجود فی كتاب الله الذی هو فی اعلى رتب الفصاحة و البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز فی كتابه عجزا وضرورة انه لم يوجد لفظا آخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرب الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم امر زائد فلا يصار اليه فح لا يستقيم جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقی لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا بكونه محلى باللام مثلا وهو موضوع بعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اريد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعی ولم نجده فی كتبهم ف والحديث الذی اورده المص اخرجه الزيلعی وقد وردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابی سعيد الخدری رض قال كنا نرزق تمر الجمع[له] فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا تبيعوا صاعی تمر بصاع ولا صاعی حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول فی صحة الجمع بين الحقيقة و المجاز من لفظ واحد فی الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات فی وقت واحد بان يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازی والحقيقی فی وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما نقول لا تقتل الاسد وتريد بها الاسد والرجل الشجاع معا فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب واهل التحقيق من اصحاب الشافعی وعامة المتكلمين الى امتناعه لغة وذهب الشافعی وعامة اصحابه والجبائی وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما فی قوله تعالى او لمستم النساء فانه يراد منه المس باليد والجماع واما لو امتنع كالامر مثل افعل فانه حقيقة فی الوجوب ومجاز فی التهديد فلا يصح الجمع بينهما والا يلزم كون الشیء مأمورا به مثابا على فعله ومهددا عليه معاقبا على فعله كما فی قوله تعالى اعملوا ما شئتم ولا نزاع فی جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهری بشبهة من

[له] والجمع الدقل او ضيف من تمر ۱۲ منه

کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا وعاریۃ فی زمان واحد ولہذا قال محمد فی الجامع لوان عربیا لا ولاء علیہ اوصی بثلث مالہ لموالیہ ولہ معتق واحد فاستحق النصف

غیرارادۃ کما سیاتی وکذلک لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی تکون الحقیقۃ من افرادہ علی سبیل عموم المجاز لان المراد ہنا المعنی المجازی فقط واما الحقیقی فیفہم تبعا والیہما اشار بقولہ مرادین ولا نزاع فی جواز الجمع بین الحقیقۃ والمجاز بلفظین والیہ اشار بقولہ بلفظ واحد استدل المص علی عدم جواز الجمع بقولہ کما استحال ان یکون الثوب الواحد بکمالہ علی اللابس ملکا وعاریۃ فی زمان واحد المراد منہ التشبیہ من حیث الاستعمال فکما ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ علی سبیل العاریۃ والملک جمیعا محال سواء کان بنسبۃ شخص او شخصین کذلک استعمال اللفظ الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الحقیقۃ والمجاز معا ممتنع سواء کان بنسبۃ معنی او معنیین فاللفظ بمنزلۃ اللباس والمعنی بمنزلۃ الشخص والحقیقۃ کالثوب المملوک والمجاز کالثوب المستعار وہذا نظیر لا استحالۃ لا مناطہ فالمناقشۃ فیہ غیر مفید وہذا الاستدلال علی رأی المص من انہ ذہب الی استحالۃ الاجتماع عقلا و ذہب اکثر المحققین الی ان استحالۃ لغۃ کما اشرنا الیہ سابقا ولہذا ای لاجل استحالۃ الجمع بین الحقیقۃ والمجاز قال محمد فی الجامع الکبیر لوان عربیا لا ولاء علیہ تاکید لان ولاء العتاقۃ لا یثبت علی العربی ولا ولاء الموالات اما الاول فلان من شرطہ الرق والعرب لا تسترق اذ الحکم فیہما اما الاسلام او السیف لغلظۃ کفرہم کما فی المرتد فلا یثبت علیہ ولاء العتاقۃ واما الثانی فلان من شرطہ کون المولی الاسفل من غیر العرب اذ الحاجۃ الیہ للانتصار والعرب انتصارہم بالقبائل ویمکن ان یقال انما کان یثبت الولاء علی العرب بطریق الندرۃ بان یتزوج العربی امۃ الغیر فتلد منہ ولدا فیعتقہ مولاہ فیکون ہو عربیا علیہ ولاء فقید بقولہ ہذا وقیل احترازعن اہل الکتاب من العرب فان استرقاقہم جائز فیثبت علیہم الولاء اوصی بثلث مالہ لموالیہ ای لمن اعتقہم ہو اذ من ہو عربی ولا ولاء علیہ لا یکون لہ المولی المعتق بالکسر وہذا ہو المقصود من تقییدہ بالعربی وعدم الولاء علیہ فح لا اشتراک فی لفظ المولی فلا محالۃ یتعین المعتق بالفتح فصح وصیتہ اما لو لم یکن ہو عربیا وکان الولاء علیہ قال وصیت لموالی بثلث مالہ لبطلت الوصیۃ ان لم یبین فی حیوتہ وذلک لان المولی یطلق علی المعتق بالفتح والکسر بالاشتراک فلا یمکن القول بعمومہ ولا یمکن التعین فبقی الموصی لہ مجہولا واما علی ہذہ الصورۃ المفروضۃ فی المتن فلا اشتراک لا احتمال المعتق بالکسر حینئذ منتف ولہ معتق واحد فاستحق النصف قید بہ لانہ لو کان لہ معتقان او اکثر کان جمیع الثلث لہما ولا یرد الی الورثۃ لان الاثنین فی الوصایا بمنزلۃ الجماعۃ اعتبارا

كان الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وانما عمهم الامان فيما اذا استامنوا على ابنائهم ومواليهم لان اسم الابناء والموالي ظاهرا يتناول الفروع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر

للوصية بالميراث وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة كان جواب لو النصف الباقي مردود الى الورثة لانها وصي لجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصفه لوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف والباقي ميراث ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وان كان واحدا واما موالي الموالي فمعنى مجازي له اذا تعين المعنى الحقيقي فلو اريد المعنى المجازي ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا باطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلا لا ولاء عليه لاحد لو اوصى لمواليه بثلث ماله تعين المعتق بالفتح وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر يثبت لهم جميع الثلث وان كان المعتق واحدا يثبت له نصف الثلث والباقي لورثة الميت ولا يعطى ذلك الباقي لموالي مواليه لان صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاه بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما عمهم الامان جواب سوال مقدر تقريره انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامنوا اى اهل الحرب على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث يدخل في الامن ابناء الابناء في ضمن الابناء وموالي الموالي في ضمن الموالي مع ان ابناء الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالي الموالي مجاز في لفظ الموالي فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله وانما عمهم الامان لان اسم الابناء والموالي ظاهرا اى عرفا يتناول الفروع ايضا اى ابناء الابناء وموالي الموالي فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنو هاشم وقال تعالى يبني ادم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي كما يقع لمعتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل به اى بهذا التناول الظاهري لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا يثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم اياهم وكونهم مرادين بالذات لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذ الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل الجواب انا لا نقول انهم يثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا مرادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي فبقي في الاسم شبهة التناول بعده فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الامان اذ في حقن الدم ما يكفي الشبهة ايضا وصار ثبوت الامان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالاشارة اى كثبوته بالاشارة اذا دعا بها الكافر

الی نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك
حقيقة وانما ترك فی الاستيمان علی الاباء والامهات اعتبار الصورة
فی الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم فی محل اخر انما
يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل
قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فی دار فلان انه يقع علی الملك
والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا

الی نفسه بان يشير اليه باليد انزل ان كنت شجيعا فظن انها امان فجاء حيث يثبت. بهما ای
الاشارة الامان لصورة المسالمة ای لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك ای المسالمة
والمراد به الامان حقيقة يعنی فی الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة
امانا حقيقة فقوله حقيقة منصوب علی التميز ولما كان يرد علی هذا الجواب انه ينبغی ان يعتبر مثل هذه
الشبهة لاجل الاحتياط فی حفظ الدم فيما اذا استامن علی الاباء والامهات ايضا لان لفظ الاباء والامهات
ايضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاذا تركتم المعنی المجازی هو الاجداد والجدات فی الارادة
خوفا عن الجمع بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تناول الاسم لهم ايضا باقية بعده كما كان فی الابناء
والموالی فيثبت لهم الامان ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامان فما الفرق فاجاب بقوله وانما ترك
فی الاستيمان علی الاباء والامهات اعتبار الصورة فی الاجداد والجدات يعنی انما ترك اعتبار الصورة
ای الشبهة فی الاجداد والجدات فيما اذا استامن علی الاباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت
الحكم فی محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشئ مذكور وذلك ای اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما
يليق بالفروع وهم ابناء الابناء وموالی الموالی فانهم فروع فی الاطلاق والخلقة فلهذا يثبت لهم الامان
دون الاصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم وان كانوا فروعا للاباء والامهات فی اطلاق اللفظ
ولكنهما اصول فی الخلقة فكيف يتبعونهم فی اللفظ فلذا لم يثبت لهم الامان فظهر الفرق واما سراية
الكتابة الی الاب اذا اشتری المكاتب اباه فهو لتحقيق الصلة والاحسان لا لانه دخول بالتبعية اذ ليس هنا
لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة نكاح الجدات فی قوله تعالی حرمت عليكم امهتكم ليست بالتبعية
بل بالاجماع او دلالة النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه فی دار فلان انه يقع
علی الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث اذا دخلها راكبا او ماشيا تقريره اذا حلف شخص لا يضع
قدمه فی دار فلان ولم يكن له نية فان دخلها يحنث سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة

وكذلك قال ابو حنيفة رح ومحمدؒ فيمن قال لله على ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا ونهارا عتق

او مستاجرة وسواء كان دخوله فيها ماشيا او حافيا او متنعلا او راكبا فهل هذا الا الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون له بطريق الملك ومجازه ان تكون بطريق العارية والاجارة وانتم على كل حال تثبتون الحنث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه متنعلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون الحنث بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمدؒ فيمن قال لله على ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز والنذر واليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف ذاتهما ومع ذلك قد قال ابو حنيفة ومحمدؒ ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر ويمين جميعا فلزم الجمع كما قال المص وفيه اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم انه ذكر فخر الاسلام رجب بغير تنوين فالمراد من رجب حينئذ رجب معين وهو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلمية والمناسب لهذا الظهور اثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة وذكر المص منونا فهو منصرف لعدم العلمية فالواجب عليه صوم رجب غير معين من عمره فلا يظهر الاثر المذكور الا عند الموت اذ الفوات لا يتحقق الا عنده فيلزم عليه الوصية بالفدية والكفارة عند الموت ثم اجاب المص عن الاسولة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول يعني يراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا ومتنعلا فاذا دخل يحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هذا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وكذا اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز واليه اشار بقوله فاعتبر عموم المجاز في الموضعين وهو اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير ما لو قال احد عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان سواء كان قدومه ليلا او نهارا اعتق عبده

لان الیوم متی قرن بفعل لا یمتد حمل علی مطلق الوقت ثم الوقت یدخل فیہ اللیل والنہار واما مسئلۃ النذر فلیس بجمع ایضا بل ہو نذر بصیغتہ

ففی ہذہ المسئلۃ فی بادی الرأی الجمع بین الحقیقۃ والمجاز اذ الیوم حقیقۃ فی النہار ومجاز فی اللیل و
کلاہما مرادان من لفظ الیوم ہنا حیث یعتق عبدہ بقدوم فلان لیلا کان ذلک القدوم او نہارا
فوجد الجمع ولکنہ عند التحقیق اعتبار عموم المجاز لان الیوم متی قرن بفعل لا یمتد ای لا یصح تقدیرہ بمدۃ
عرفا کالخروج والدخول والقدوم حمل الیوم حینئذ علی مطلق الوقت علی سبیل المجاز عند الاکثر و
قیل الیوم مشترک بین النہار وبین مطلق الوقت فارید ہنا معنی الوقت فعلی ہذا القول لا احتیاج
الی عموم المجاز ثم الوقت الذی ہو معنی المجاز یدخل فیہ اللیل والنہار یعنی ہو یشملہما فحنث باعتبار عموم
المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقۃ والمجاز فکما اعتبر عموم المجاز فی ہذا المقام کذا اعتبر فی قولہ لا یضع
قدمہ فی دار فلان فہو نظیرہ ثم اعلم ان المصلح یبین صراحۃ حتی یراد بالیوم النہار ولکن یفہم من قولہ علی
سبیل المقابلۃ وحاصل الضابطۃ ہو ان الیوم اذا قرن بفعل غیر ممتد یراد بہ مطلق الوقت لانہ یکفی
لذلک الفعل جزء من الوقت واذا قرن بفعل ممتد یراد بہ النہار لانہ زمان ممتد یصلح ان یکون معیار
اللفعل الممتد ثم اعلم انہم اختلفوا فی انہ ای فعل یعتبر فی ہذا الباب المضاف الیہ او المظروف
الذی ہو عامل فذہب جماعۃ الی انہ لا اعتبار للمضاف الیہ لانہ غیر عامل فی المضاف الذی ہو الیوم
ہنا کما یفہم من الہدایۃ وقال جماعۃ اذا کان المضاف الیہ والعامل ممتدین مثل امرک بیدک یوم
یرکب زید ویراد بہ النہار وغیر ممتدین مثل عبدی حر یوم یقدم فلان ویراد بہ الوقت فیعتبر
المضاف الیہ تسامحا نظرا الی حصول المقصود وقال البعض یعتبر العامل نظرا الی التحقیق واما
اذا کان مختلفین بان یکون احدہما ممتدا دون الآخر مثل امرک بیدک یوم یقدم فلان او انت
طالق یوم یرکب زید فالکل اعتبروا المظروف ای العامل ولم یلتفتوا الی المضاف الیہ لما فرغ
عن الجواب عن مسئلۃ لا یضع قدمہ فی دار فلان شرع فی الجواب عن مسئلۃ النذر والیمین فقال واما
مسئلۃ النذر والیمین فلیس بجمع ایضا یعنی لیس فی تلک المسئلۃ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کما
فہم السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان یکون اجتماعہما من صیغۃ واحدۃ وہذا لیس
کذلک بل ہو ای الکلام المذکور نذر بصیغتہ لان قولہ للہ علی صیغۃ نذر وضع لہ فی الشرع
وہو معناہ الموضوع لہ فلم یثبت من الصیغۃ الا المعنی الحقیقی وہو النذر لا المجازی وہو

لہ ففی ہذا الخ عبدی حر نظرا و وقال ویقید فلان المضاف الیہ وکلاہما غیر ممتدین وقس علی البواقی ۱۲ منہ

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح
وهذا كشراء القريب فانه تملك بصيغته وتحرير بموجبه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم
الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه اى بحكمه وهو الايجاب اذ المقصود
من صيغة النذر ايجاب المنذور الذى كان مباح الترك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر
على ما عرف فلما صار واجبا من النذر كان يمينا لان ايجاب المباح يصلح يمينا لان الشئ اذا
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصار ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم
المباح اى الحلال يمين لان النبى صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يمينا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هى مراد بطريق المجاز وهذا كشراء القريب فانه
تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحرير اى اعتاق بموجبه اذ يحصل
من الشراء التملك والملك فى القريب يوجب العتق شرعا فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية
ايضا لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضا والحال
انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية
وقد تكلف الشراح فى الجواب واجاب شمس الائمة ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على
صيغة نذر فلا يجتمعان فى لفظ واحد فلم يحصل الجمع فى كلمة واحدة بل فى كلمتين وذلك
غير مستبعد فتأمل ولما فرغ عن الاجوبة شرع فى مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اى
باب الحقيقة والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ
على معناه الحقيقى لا يراد معناه المجازى لان المعنى المستعار الذى استعمل فيه اللفظ مجازا لا يزاحم
الاصل اى المعنى الحقيقى الذى وضع بازائه اللفظ فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن
العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من
هذه النخلة اذ الاكل من نفس النخلة متعذر فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخل على النفى يكون المقصود كف النفس

اى العمل حين امكن بالحقيقة لا يعمل بالمجاز

او مجورة كما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبى مهجور شرعا

عن الفعل المنفى كالاكل وهوهنا متعذر او مهجورة عطف على قوله متعذرة والمجور ما تيسر الوصول اليه ولكن الناس تركوه كما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان اذ وضع القدم فى الدار حافيا بغير ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فلا يراد فى العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز ففى الاول المعنى المجازى الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمار والا فثمنها فيحنث باكل الثمار او الثمن ولا يحنث باكل عين النخلة وان اكل تكلفا اذ المتعذر لا يراد ولا يتعلق به الحكم اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى فيمينه على ما نوى وفى الثانى الدخول فيحنث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا ولا يحنث بمجرد وضع القدم من خارج الدار اذ المهجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن له نية والا فعلى ما نوى وعلى هذا اى على ان الحقيقة اذا كانت مجورة يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة يعنى من وكل رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضى ينصرف اى التوكيل مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرد او الاقرار حتى لو اقر على موكله بشئ جاز خلافا لزفر و الشافعى وذلك لان الحقيقة اى حقيقة الخصومة هو الانكار محقا كان المدعى او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فصارت مجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيحمل على المعنى المجازى وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب الا ترى تائيد لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا وذلك لان هجران الصبى مهجور شرعا قال النبى صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا رواه الترمذى وفى ترك الكلام ترك الرحم فصار هجران الصبى بالكلام مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فيترك الحقيقة وينصرف الى المجاز كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه بعد زوال صفة الصبا يحنث لبقاء الذات فان قلت قد تقرر فى محاورة العرب ان الوصف فى المشار اليه لا يعتبر فيعتبر الذات فعلى هذا لا حاجة الى جعله مهجورا شرعيا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا لا يعتبر فى المشار اليه بل اذا لم يصلح داعيا الى اليمين وهنا يصلح لان وصف الصبا يصلح داعيا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن ترك اعتباره شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكلم هذا الصبی بمنزلة قوله لا اكلم صبيا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد يمينه بالصبيان حتى لو كلم بعد زمان صباه لا يحنث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر فی الاشارة مع كونهما معتبرين لغة لان الوصف فی الاول صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيعتبر شرعا فی اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف ليشربن اليوم خمرا ينعقد اليمين وان كان شربها حراما فيحنث ان لم يشرب بخلاف الثانی فان الوصف هنا ضمنی فلا يعتبر به وتحقيق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ بوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين اولا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داعيا الى اليمين يعتبر ايضا كما فی قوله لا اكلم هذا الصبی والا فلا فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة

اولا يشرب من هذه الفرات فعند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعنی ما ذكرنا سابقا انما كان فی الحقيقة المهجورة واما اذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ فی معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف ای غالب الاستعمال من الحقيقة وغالب منها فی الفهم من اللفظ فحينئذ عند ابی حنيفة رح العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفی رح ايتا للمتن بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فان حقيقته ان ياكل من عين الحنطة وهذا المعنى الحقيقی مستعمل فی العرف كانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المعنى المجازی هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال فی العادة فعنده لا يحنث بغير اكل عين الحنطة وعندهما يحنث باكل الخبز وباكل الخبز وعين الحنطة على سبيل عموم المجاز واما السويق فهو فی العرف جنس آخر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقته ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهذا المعنى الحقيقی مستعمل كما ترى فی اهل البوادی ولكن المعنى المجازی وهو الشرب من الغرف او اناء غالب الاستعمال فيحنث عنده بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف على سبيل المجاز وبهما وبالكرع جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف بينهم وهو

له بان يتناول الماء بفيه من موضع الماء الكرع بفتحتين آب برآ خوردن ۱۲ منه

ان المجاز خلف عن الحقيقة فی التكلم عند ابی حنيفةؒ حتی صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما فی قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنی فاعتبر الرجحان فی التكلم فصارت الحقيقة اولی وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فی الحكم وفی الحكم للمجاز رجحان لاشتماله علی حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة فی التكلم عند ابی حنيفة، لاخلاف فی ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنی انها الاصل الراجح المقدم فی الاعتبار وانما يصار الی المجاز عند تعذرها وايضا لاخلاف فی انه لابد فی الخلف ان يتصور الاصل وان لم يوجد لعارض بل الخلاف فی جهة الخلفية فعنده[ط] المجاز خلف فی التكلم حتی يكفی صحة التكلم بان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود المعنی الحقيقی لعدالمه يشير المص بقوله حتی صحت الاستعارة به ای بالكلام عنده بان يكون صحيحا من حيث العربية والترجمة وان لم ينعقد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة ای وان لم يكن افادة هذا الكلام للمعنی الحقيقی له كما فی قوله لعبده وهو ای العبد اكبر سنا منه ای من القائل هذا ابنی فقوله هذا ابنی مرادا به الحرية خلف عن هذا ابنی مرادا به البنوة فيعتق العبد عنده لانه قد وجد ما يصحح الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاستحالة ان يكون الولد اكبر سنا من والده فتعين المجاز فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم[ط] وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فی الحكم ای حكم هذا ابنی مرادا به الحرية خلف عن حكم مرادا به البنوة فينبغی ان يكون الاصل فی موضعه صحيحا موجبا للحكم علی الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فيصار الی المجاز فعندهما هذا الكلام لغو لايعتق به العبد لان امكان المعنی الحقيقی الذی شرط لصحة المجاز لا يوجد فی هذا الكلام لان الاكبر سنا لايمكن ان يكون ابنا للاصغر فلا يحمل علی المجاز الذی هو العتق ولما ثبت ان المجاز عنده خلف فی التكلم كما مر وعندهما فی الحكم كما سيجئ فی كلام المص فاعتبر ابو حنيفة رح الرجحان فی التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجحا علی التكلم بالمجاز اذا العبرة عنده للتكلم حتی اثبت الخلفية للمجاز فی التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التی غير مهجورة فی العادة اولی من المجاز وان كان متعارفا وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فی الحكم كما مر تشريحه فاذا كان الحكم عندهما معتبرا حتی اثبتا الخلفية للمجاز فی الحكم وفی الحكم للمجاز رجحان علی الحقيقة اما لاشتماله علی حكم الحقيقة كما فی صورة عموم المجاز واما الغلبة استعماله لكونه متعارفا

فصار اولی ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فی يمين الفور

فصار المجاز اولى من الحقيقة وكان الاولى للمصنف ان يقول لغلبة استعماله بدل قوله لاشتماله على حكم الحقيقة ليشمل كلا النوعين من المجاز عموم المجاز وغيره وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو ان هذه المسئلة (اى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى وعندهما المجاز) مبنية على اصل آخر وهو ان الاعتبار فی الخلفية عنده للتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة فی التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازا وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى المجازی للفظ متعارفا فكان الحكم ح فی المجاز راجحا على الحكم الذی فی الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذی عليه المدار ثم شرع المص فی بيان القرائن التی بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة فی الشرعيات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام ای بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقی اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه او لوجه آخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقی فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة ای العادة فی استعمال الالفاظ وفهم المعانی منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا نقل عن معناه اللغوی واستعمل فی العرف لشیٔ آخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا لكانت الحقيقة اولى من المجاز عند ابی حنيفة كما عرفت كما ذكرنا فی قولنا لا ياكل من هذه النخلة وفی قولنا لا يضع قدمه فی دار فلان فان الحقيقة فی الاول تركت بدلالة محل الكلام اذ المحل لا يصلح ان يكون ماكولا للتعذر فيراد المجاز وهو الثمر او الثمن وفی الثانی تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقی وهو وضع القدم حافيا متروك وانما تعارف المعنى المجازی وهو الدخول فيراد هذا ولكنا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوٰة والزكوٰة والحج او عرفا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته كما فی يمين الفور والفور فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واشتدت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التی لا ريث فيها ولا لبث يقال جاء فلان

بيان ما يترك به الحقيقة

ویدلالۃ سیاق النظم کما فی قولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا وبدلالۃ اللفظ فی نفسہ کما اذا حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لم یحنث وکذا اذا حلف لا یاکل فاکھۃ فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفۃ لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول وزیادۃ فی الثانی

من فورہ ای من ساعتہ والمراد بیمین الفور قول الرجل فی حالۃ الغضب لامرأتہ ترید الخروج من الدار ان خرجت فانت طالق وانما سمیت بھذا الاسم لصدورھا من المتکلم فی حالۃ فوران الغضب فحقیقۃ ھذا الکلام ان تطلق فی کل ما خرجت ولکن بسبب معنی حدث فی المتکلم وھو فوران الغضب یحمل ھذا الکلام علی المعنی المجازی وھو ھذہ الخرجۃ المعینۃ لھذہ القرینۃ حتی لو مکثت ساعۃ ثم خرجت بعد ذلک لا تطلق فحُمل علی الخاص وھذا النوع من الیمین اخرجہ ابوحنیفۃ رح خاصۃ وکان القوم فیما سبق یقولون الیمین موقتۃ کقولہ واللہ لا افعل الیوم کذا او مؤبدۃ کقولہ واللہ لا افعل کذا فاخرج الامام موقتۃ معنی ومطلقۃ لفظا وقد تترک الحقیقۃ بدلالۃ سیاق النظم ای بسبب سوق الکلام بقرینۃ لفظیۃ التحقت بہ سابقۃ علیہ او متاخرۃ الا ان السابق اکثر استعمالا من المؤخرۃ کما فی قولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارا فان حقیقۃ قولہ فلیکفر وجوب الکفر ولکنھا ترکت بقرینۃ قولہ انا اعتدنا للظلمین نارا وحمل علی المعنی المجازی وھو التوبیخ من قبیل ذکر الضد وارادۃ الآخر لعلاقۃ بینھما اذ المراد من مثل ھذا الامر النھی ومثلہ قول الرجل لآخر طلق امرأتی ان کنت رجلا وافعل فی مالی ما شئت ان کنت رجلا لا یکون توکیلا وکذا قولہ للکافر انزل ان کنت رجلا لا یکون امانا بقرینۃ قولہ ان کنت رجلا وقد تترک الحقیقۃ بدلالۃ اللفظ فی نفسہ ای باعتبار مادۃ حروفہ ومأخذ اشتقاقہ لا باعتبار اطلاقہ وذلک بان یکون اللفظ موضوع المعنی لکن یتفاوت افرادہ بالزیادۃ والنقصان بان یکون ھذا المعنی فی بعضہ زائدا وناقصا عن باقی الافراد فیخرج الناقص والزائد ویسمی مشککا فالاول کما اذا حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لم یحنث والثانی ما بینہ بقولہ وکذا اذا حلف لا یاکل فاکھۃ فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفۃ رح لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول ای لحم السمک وزیادۃ فی الثانی ای العنب وذلک لان اللحم ماخوذ من الالتحام یقال التحم القتال ای اشتد ثم سمی اللحم بھذا الاسم لقوۃ فیہ باعتبار تولدہ من الدم فھذا اللفظ باعتبار ماخذ اشتقاقہ لا یتناول لحم السمک لقصور ھذا المعنی فیہ اذ لا قوۃ والشدۃ بغیر الدم والسمک لا دم فیہ لان الدموی لا یعیش فی الماء فلذا لا یحنث باکل لحمہ وبقولنا باعتبار ماخذ اشتقاقہ احترز عن

واما الصریح فمثل قوله بعتُ واشتریتُ ووھبتُ وحکمہ تعلق الحکم بعین الکلام وقیامہ مقام معناہ حتی استغنی عن العزیمۃ لانہ ظاھر المراد وحکم الکنایۃ انہ لایجب العمل بہا الا بالنیۃ لانہ ای النیۃ مستتر المراد وذلک مثل المجاز قبل ان یصیر متعارفا

التناول باعتبار اخر فانہ بالاعتبار الاخر قد اطلق علیہ اللحم فی القرآن قال تعالی لتاکلوا منہ لحما طریا وبہ تمسک مالک والشافعیؒ حیث قالا یحنث باکل لحم السمک وکذا الفاکھۃ اسم لما یوکل علی سبیل التفکہ وھو التنعم ولا یکفی وحدہ للغذاء قال اللہ تعالی انقلبوا فاکھین ای متنعمین والتنعم زائد علی ما بہ قوام البدن وبقائہ والعنب والرطب یتعلق بہما القوام ویکفی بہما فی بعض الامصار للغذاء فحصل فیہما امر زائد فبھذہ الزیادۃ لایتناولھما اسم الفاکھۃ فلا یحنث باکل العنب عند ابی حنیفۃ اذا لم ینو شیئا وعندھما یحنث وھو قول الشافعیؒ واما لو نواھا فیحنث اتفاقا وھنا ابحاث شریفۃ ترکناھا مخافۃ التطویل ولما فرغ عن الحقیقۃ والمجاز شرع فی الصریح والکنایۃ فقال واما الصریح فما ظھر المراد بہ ظھورا بینا حقیقۃ کان او مجازا وھو فعیل بمعنی فاعل من صرح یصرح صراحۃ وصروحۃ اذا انکشف وخلص فسمی بہ لانکشافہ وخلوصہ عن محتملاتہ والشیخ لم یفسرہ لحصول المقصود ببیان النظائر فاعرض عنہ وقال فمثل قولہ بعتُ واشتریتُ ووھبتُ وحکمہ ای الصریح تعلق الحکم بعین الکلام وقیامہ ای الکلام مقام معناہ یعنی حکم الصریح ان یتعلق الحکم بنفس الکلام ویقوم ذلک الکلام مقام معناہ حتی استغنی عن العزیمۃ ای لایحتاج الی ان ینوی المتکلم ویقصد ھذا المعنی من کلامہ فیثبت بغیر قصد وعزیمۃ حتی لو قصد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ انت طالق یقع الطلاق بغیر قصدہ وذلک لانہ ای الصریح ظاھر المراد فلا یحتاج الی النیۃ والقصد قضاء واما دیانۃ فلہ ما نوی وحکم الکنایۃ انہ لایجب العمل بہا ای بلفظ الکنایۃ الا بالنیۃ ای بنیۃ المتکلم او ما یقوم مقامہا کدلالۃ الحال وذلک لانہ ای لفظ الکنایۃ مستتر المراد فکان فی ثبوت المراد تردد فلا یوجب الحکم ما لم یزل ذلک الاستتار والتردد بالنیۃ او ما یقوم مقامہا فلا یقع الطلاق بقولہ انت بائن ما لم ینو بہ الطلاق او لم یکن شیء قائما مقامہا کدلالۃ حالۃ الغضب ومذاکرۃ الطلاق وذلک مثل المجاز قبل ان یصیر متعارفا فالمجاز متی لایتعارف بین الناس بعد کنایۃ لان المتکلم ستر المراد بہ عن السامع فصار المراد فی حقہ فی حیز التردد فکان کنایۃ بخلاف ما اذا صار متعارفا فانہ صریح مثل قولہ لایضع قدمہ فی دار فلان فانہ شاع بین الناس ان المراد منہ الدخول فصار صریحا واشار المصنف فی ھذا ان الکنایۃ کما یوجد فی الحقیقۃ کذلک یوجد فی المجاز ایضا

بحث الصریح

وسمی البائن والحرام ونحوهما کنایات الطلاق مجازا لانهما معلومة المعانی لکن الابهام فیما یتصل به ویعمل فیه فلذلک شابهت الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولهذا الابهام احتیج الی النیة فاذا زال الابهام بالنیة وجب العمل بموجباتها من غیر ان یجعل عبارة عن الصریح ولذلک جعلناها بوائن الا فی قول الرجل اعتدی لان حقیقته للحساب ولا اثر لذلک فی النکاح والاعتداد یحتمل ان یراد به ما یعد من غیر الاقراء

وسمی البائن والحرام ونحوهما کنایات الطلاق مجازا جواب لسوال مقدر وهو انکم قلتم ان الکنایة ما استتر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبة وبتلة وغیرها معلومة المراد والمعانی فان کل واحد یعلم ان البائن من البینونة وهو الانفصال وکذا الحرام من الحرمة وهو المنع فتلک الالفاظ تستعمل فی معانیها صراحة فکیف تسمونها کنایة فاجاب بان تسمیتها کنایة انما بطریق المجاز لانهما معلومة المعانی لان اهل اللغة یعلم ان البائن من البینونة وهی الانفصال کما عرفت لکن الابهام حاصل فیما یتصل به ویعمل فیه یعنی الابهام انما هو فی المحل الذی یتصل اللفظ به ویعمل فیه اذ لا یعلم من ای شئ بائن امن المال او الجمال والزوج او العشیرة فلذلک شابهت تلک الفاظ الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولهذا یقع الطلاق البائن بها عند النیة ولو کانت کنایات حقیقة لکانت بمنزلة قوله انت طالق فیقع به الطلاق الرجعی والیه اشار بقوله ولهذا الابهام احتیج الی النیة فاذا زال الابهام بالنیة وجب العمل بموجباتها من غیر ان یجعل عبارة عن الصریح اذ لو کانت هذه الالفاظ ... حقیقة لکانت عبارات عن صریح الطلاق فوقع بها طلاق رجعی ولذلک ای لاجل انها کنایات مجازا جعلناها بوائن حیث یقع بها الطلاق البائن الا فی قول الرجل اعتدی استثناء من قوله جعلناها بوائن یعنی ان الفاظ الکنایات کلها بوائن یقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدی وکذا قوله استبرئی رحمک وقوله انت واحدة حیث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلثة رجعیا لاجل وجود لفظ الطلاق فیها تقدیرا اما قوله اعتدی فبینه المص بقوله لان حقیقته ای الاعتداد المفهوم من قوله اعتدی للحساب یقال اعتد مالک ای احسب عدد مالک ولا اثر لذلک الحساب فی قطع النکاح وازالة الملک بخلاف قوله انت بائن و حرام واخواتها فاذا نوی بها الطلاق یثبت البینونة والحرمة معا ایضا فاذا لم یؤثر ذلک الحساب فی قطع النکاح فیحمل علی احد المعانی المحتملة التی بینها المص بقوله والاعتداد یحتمل بان یراد به ما یعد من غیر الاقراء ای یحتمل اعتداد

فاذا نوی الاقراء وزال الابهام بالنیة وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانہ سببہ فاستعیر الحکم لسببہ وکذلک قولہ استبرئی رحمک

غیر الحیض من انعام اللہ تعالی ویحتمل اعتداد الحیض للفراغ عن العدة فاذا نوی بہ الاقراء وزال الابهام بالنیة وجب بہ الطلاق الرجعی فان کانت المرأة مدخولا بها یثبت بہ الطلاق اقتضاء والیہ یشیر بقولہ بعد الدخول اقتضاء فکانہ قیل اعتدی لانی طلقتک اوکونی طالقا ثم اعتدی او طلق ثم اعتدی فلما امرها بالاعتداد ولم یکن العدة واجبا علیها قبل الطلاق فلابد من تقدیر الطلاق قبل الامر ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق من غیر حاجة الی اثبات امر زائد کالبینونة والزیادة علی واحدة وخلاصة الکلام ان قولہ اعتدی معناہ الحقیقی الحساب وهو لایؤثر فی انقطاع النکاح فلا یمکن العمل بنفسہ مالم یحمل علی احد المعانی المحتملة وهو اعتداد الحیض للفراغ عن العدة فاذا نوی هذا المعنی فکانہ امر باعتداد الحیض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها محل العدة ففی حقها یثبت هذا الامر وهذا الامر یتوقف علی ثبوت الطلاق قبلہ ضرورة صحتہ والضرورة تقدر بقدر مایکفی بہ وهو الطلاق بغیر وصف البینونة وغیرها فیثبت الواحدة الرجعیة وان کانت غیر مدخول بها فهی لیست بمحل العدة لان العدة لایثبت فی حقها فلا یصح فی حقها ان یقال کانہ امر باعتداد الحیض للفراغ عن العدة فلابد من ان یجعل قولہ اعتدی مستعارا من الطلاق کانہ قال طلقی نفسک مجاز الاطلاق المسبب علی السبب ویثبت من قولہ طلقی نفسک واحدة رجعیة والیہ یشیر بقولہ وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانہ ای الطلاق سببہ ای سبب اعتداد الحیض للفراغ عن العدة فاستعیر الحکم وهو الاعتداد المسبب لسببہ وهو الطلاق ای فاستعیر الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد وارید بہ الطلاق فان قیل استعارة السبب للمسبب جائز واما استعارة المسبب للسبب فغیر جائز عند الاصولیین کما مر سابقا فکیف جوزتم هنا قلنا اذا کان السبب مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفین وهنا الاعتداد المسبب مختص بسببہ الطلاق فان قیل لانسلم الاختصاص لان الامة اذا تعتق تعتد وکذا اذا مات زوج المرأة تعتد فقد وجدت العدة بغیر الطلاق قلنا لا لان الامة انما تعتد تشبیها بالطلاق فقد وجد الطلاق تقدیرا والتی مات عنها زوجها فعدتها فی الحقیقة لیست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا شرعت بالاشهر دون الحیض فلایکون فی الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا کانت مدخولا بها فیصح فی حقها ایضا ان یراد بقولہ اعتدی طلقی استعارة المسبب للسبب کما جاز فی غیر المدخول بها فالوجہ الاول مخصوص بالمدخول بها والثانی یشملهما وکذلک قولہ استبرئی رحمک هذہ کلمة ثانیة من الکلمات الثلثة

وقد جاءت به السنة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لسودة اعتدی ثم راجعها و
کذلک انت واحدة یحتمل نعتا للطلقة ویحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنیة
کان دلالة علی الصریح لا عاملا بموجبه ثم الاصل فی الکلام هو الصریح فاما الکنایة
ففیها ضربُ قصور من حیث انه یقصر عن البیان بدون النیة وظهر هذا
التفاوت فیما یدرء بالشبهات حتی ان المقرّ علی نفسه ببعض الاسباب
الموجبةِ للحد مالم یذکر اللفظ الصریحَ لا یستوجب العقوبة

التی یقع بها الطلاق الرجعی فقوله استبرئی رحمک یحتمل ان یکون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنکاح زوج اٰخر فاذا نوی هذا یقع به الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بها فکانه قال استبرئی رحمک لاجل نکاح زوج اٰخر لانی طلقتک فیراد الطلاق لضرورة صحة الامر وان کانت غیر مدخول بها یکون قوله مستعارا عن الطلاق کما مر تقریره فی قوله اعتدی فتذکره وقد جاءت به السنة وهی ان النبی صلعم قال لسودة بنت زمعةؓ اعتدی ثم راجعها رواه مسلم فثبت من هذا ان قوله اعتدی یقع به الطلاق الرجعی حیث راجعها النبی صلعم بعد قوله هذا وکذلک انت واحدة یقع به الطلاق الرجعی وهذه کلمة ثالثة وذلک لان قوله هذا لا یؤثر بنفسه فی قطع النکاح حتی یراد به احد المعانی المحتملة التی بینه المص بقوله یحتمل ان یکون نعتا للطلقة فیکون المراد بقوله هذا انت طالق طلقة واحدة ویحتمل ان یکون صفة للمرأة بان یکون معناه انت واحدة فی الجمال او المال او غیر ذلک من الاوصاف الحمیدة فاذا ارید به المعنی الاول وزال الابهام بالنیة کان قوله هذا دالة ای دلیلا علی الصریح ای صریح الطلاق بناء علی ان ذکر الصفة وهی قوله واحدةً بالنصب دلیل علی وجود الموصوف وهو طلقة بمعنی الطلاق لان تقدیر قوله انت طالق طلقة واحدة فیقع الطلاق الرجعی کما فی الصریح ولا یکون هذا الکلام فی قطع النکاح عاملا بموجبه ای بمقتضاه اذ موجبه التوحد ولا اثر له فی قطع النکاح فیحمل علی احد المعانی کما مر تقریره اٰنفا فتذکر ثم الاصل فی الکلام هو الصریح لان وضع الکلام انما هو للافهام والصریح فی هذا الامر اتم حیث یثبت المقصود به بغیر النیة ایضا فاما الکنایة ففیها ضرب ای نوع قصور من حیث انه ای الکنایة بتاویل المذکور یقصر عن البیان بدون النیة فلا یظهر المراد بها بغیر النیة او ما یقوم مقامها من دلالة الحال وظهر اثر هذا التفاوت فیما ای فی الاحکام التی یدرء ای یدفع بالشبهات وهی الحدود والکفارات فانها لا تثبت بالکنایات حتی ان المقرّ علی نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة مالم یذکر اللفظ الصریح لا یستوجب العقوبة فلو قال انی جامعتُ فلانة جماعا حراما او واقعتُها او وطیتها لا یجب علیه الحد مالم یقل نکتُها او زنیتُ بها وکذا لو قال لاحد فجرت فلانة او جامعتها لا یجب علیه حد القذف مالم یقل زنیتَ بها او نکتَها فانها صریح فی القذف ثم

والقسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی احکام النظم وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اما الاول فما سیق الکلام له واریدبه قصدا

شرع المص فی التقسیم الرابع فقال والقسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی احکام النظم ای التقسیم الرابع فی معرفة طرق وقوف المجتهد علی مرادا النظم من الاحکام بان هذا النظم کیف یدل علی المراد من طریق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهی وان کانت من صفات المجتهد ولکن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف علی معانیها عدت من اقسام الکتاب مسامحة وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه ای الاقسام الحاصلة من التقسیم الرابع اربعة لان المستدل ان استدل بالنظم فان کان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم یستدل بالنظم بل بالمعنی فان کان مفهوما منه بحسب اللغة من غیر احتیاج الی فکر واجتهاد فهو دلالة النص والا فان توقف علیه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم یتوقف علیه فهو من الاستدلالات الفاسدة کما یجیئ بیانها ان شاء الله تعالی واذا عرفت هذا فاعلم ان فی عبارة المص تسامحا وهو ان الاقسام الحاصلة من هذا التقسیم هی ذات عبارة النص وغیره لا الاستدلال بعبارة النص وانما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الاقسام تسامحا والاستدلال هو الانتقال من الاثر الی المؤثر او بالعکس والمراد هنا هو الاخیر والمراد من النص هنا اللفظ الدال علی المعنی لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان یکون نصا او ظاهرا او مفسرا او محکما او غیر ذلک اما الاول ای الحکم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سیق الکلام له واریدذلک الحکم به ای بذلک الکلام قصدا خرج بها الاشارة وانما اردنا بالاول الحکم لیصح حمل ما علیه فهو بین الحکم الثابت بعبارة النص لا عبارة النص ولا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حکم سیق له والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد ای استنباطه من العبارة ف اعلم ان دلالة الکلام علی المعنی باعتبار النظم علی ثلاث مراتب احدها ان یدل علی المعنی بان یکون ذلک المعنی مقصودا اصلیا منه کالعدد فی قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع وثانیها ان یکون ذلک المعنی مدلول الکلام ولکن لا یکون مقصودا اصلیا منه کاباحة النکاح من هذه الآیة وثالثها ان یدل علی المعنی یکون ذلک المعنی من لوازم مدلول اللفظ کانتفاء بیع الکلب من قوله علیه السلام ان من السحت ثمن الکلب الحدیث فالمعنی الاول مسوق له قطعا والثالث لیس بمسوق له قطعا والثانی مسوق له من وجه وهو ان المتکلم قصد الی التلفظ به لافادة معناه دون وجه وهو انما ساق الکلام لما هو المقصود الاصلی

والاشارة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار وهما سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأى

لا له واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا فدخل فيه القسم الاول والثانى وفيما سبق فى بيان النص والظاهر ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل فيه القسم الاول فقط فلن تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته كذا قيل والاشارة اى الحكم الثابت باشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الاول اى مثل الحكم الثابت بالاول فى ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اى الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام له اى لذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله فى المحسوسات هو ان ينظر انسان الى احد بقصده ومع ذلك يقع نظره الى من هو قريبه يمينا ويسارا من غير التفات اليه فالاول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثانى باشارته كما فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية ففى هذه الآية سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم لان قوله تعالى للفقراء بدل من قوله ولذى القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل او عطف على الاول بغير واو كما يقال المال لزيد لبكر وعلى التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآيات الخمس للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وفيه اى فى هذا الكلام اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار لانه تعالى مع كونهم ذا اموال واملاك سماهم فقراء كما قال للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم وحقيقة الفقر زوال الملك لا بعد اليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنيا ويجب عليه الزكوة فثبت بذلك ان المهاجرين زال ملكهم عن اموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على اموالهم وفيه خلاف للشافعیؒ فهو يرتكب المجاز فى هذا الكلام وهما سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعنى العبارة والاشارة مستويان فى اثبات الحكم اذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم او فى كونهما قطعى الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض لانها مقصودة بالسوق بخلاف الثانى واما دلالة النص اى الثابت بدلالة النص فما ثبت اى الحكم الذى ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأى وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذى يوجبه ظاهر النظم اى معناه اللغوى الموضوع له

كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامى كالايلام من التافيف فبقوله بمعنى النص خرج العبارة والاشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا خرج به المحذوف فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى ماثبت بمعنى النص الذى يكون لغويا للنص اى لا يكون فهمه والعمل به موقوفا على القياس فيخرج به المقتضى لانه ثابت شرعا او عقلا وكذا خرج به القياس فعلى هذا قوله لا استنباطا بالرأى تاكيد لقوله لغة ورد على من زعم ان دلالة النص قياس جلى وذلك لان القياس كثيرا ما يكون ظنيا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص ان القياس لا يقف عليه الا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس[1] واليه يشير المص بقوله كالنهى عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد ففى قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهى عن التكلم بكلمة اف فقط وهذا ثابت بعبارة النص فبهذا النهى عن التافيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذيهما بغير الاجتهاد والتامل وذلك لان كل من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب منهى عنه وحرام وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامى لمعناه الاصلى وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التافيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة فى كونهما قطعية وفى انهما يضاف الى النص بخلاف القياس فانه يضاف الى الرأى حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذا فرق جلى بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا[2] يكون بعلة مستنبطة يكون ظنيا والحدود لا تثبت الا بطريق قطعى فيصح اثباتها بالاول دون الثانى مثال اثبات الحدود بدلالة النص اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما روى الترمذى انه جاء ماعز الاسلمى الى رسول الله صلعم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقه الايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فامر به فى الرابعة فاخرج الى الحرة[3] فرجم بالحجارة فامره عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لاجل انه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص

ن: بدلالات

[1] وامااذاكان بعلة منصوصة فيساويها الا فى التعليه واثبات الحدود ۱۲ منه

[2] وهى بتقديم الحاء المهملة والمعجمة حجارة سود خارج المدينة ۱۲ منه

الا عند التعارض دون الاشارة واما المقتضى فزيادة

ان کل من کان کذلک یرجم وان کان هذا الحکم یثبت بطریق العبارة بنصوص اخری ومثال اثبات الکفارات بالدلالة اثبات الکفارة علی غیر الرجل الذی وقع علی امرأته عمدا فی نهار رمضان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم کما روی البخاری عن ابی هریرة رض قال بینما نحن جلوس عند النبی صلعم اذ جاء رجل فقال یارسول الله هلکتُ قال مالک قال وقعتُ علی امرأتی وانا صائمٌ فقال رسول الله صلعم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطیع ان تصوم شهرین متتابعین قال لا قال هل تجد اطعام ستین مسکینا قال لا قال اجلس فمکث النبی صلعم فبینا نحن علی ذلک أُتی النبی صلی الله علیه وسلم بعرق فیه تمر والعرق المکتل الضخم فقال این السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلی افقر منی یارسول الله فوالله مابین لابتیها (یرید الحرتین) اهل بیت افقر من اهل بیتی فضحک النبی صلی الله علیه وسلم حتی بدت انیابه ثم قال اطعمه اهلک انتهی فامره علیه السلام بالکفارة للرجل المذکور لیس لاجل انه کان صحابیا او فقیرا بل لاجل انه وقع علی امرأته فی نهار رمضان فیعلم بالدلالة ان کل من یفعل کذا فعلیه الکفارة والامثلة لذلک کثیرة مذکورة فی المطولات الا عند التعارض دون الاشارة یعنی ان الدلالة مثل الاشارة فی ان الثابت بها کالثابت بالاشارة لکنها عند التعارض بینهما دون الاشارة وذلک لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنی لازم لمدلول النص ومثال التعارض بینهما قوله تعالی ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة فهذه الاٰیة تدل بطریق الدلالة علی انه تجب الکفارة علی من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلی حالا من الخاطی کما تمسک بها الشافعی رحمه الله ولکن الاٰیة الثانیة تدل بالاشارة علی ان العامد لیس علیه الکفارة فترجح هذه علی الاولی وهی قوله تعالی ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها فانها تدل بالاشارة علی انه لیس علیه الکفارة لان الجزاء اسم للکافی وایضا هو کل المذکور فنعلم انه لاجزاء له سوی جهنم کما هو مذهبنا فان قلت فعلی هذا ینبغی ان لا یجب علیه الدیة والقصاص قلت ذلک جزاء المحل وانما جزاء الفعل فهو فی الخطأ الکفارةُ وفی العمد جهنم ولو سلم فالقصاص والدیة یثبت بنص اخر فتامل واما المقتضٰی علی صیغة اسم المفعول فزیادة فی الکلام لصیانته عن اللغو وغیرہ[1] والزیادة مصدر بمعنی المزید فالحامل علی تلک الزیادة الذی هو الصیانة یسمی بالمقتضی

[1] له ای صیانة الکلام عن اللغو ونحوه ۱۲ منه

على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به هو حكم المقتضى كذا ذكره بعض المحققين على النص اى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والمآل واحد والجملة صفة للزيادة شرطا مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه لما متعلق بقوله شرطا لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه اى المقتضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و قوله فقد اقتضاه اى المقتضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له اى انما وجب تقديم المقتضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لان النص اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه و تقديم الشرط على المشروط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل ان المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص اذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهى شرط لصحته لانه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على المشروط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه ولما كان النص اقتضاها اى طلبها فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص ومضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته فان قلت قد سبق ان المقتضى شرط والشرط اصل متقدم والحكم فرع متاخر فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطا حكما للنص المقتضى بالكسر قلت هنا اعتباران فالمقتضى انما هو شرط موقوف عليه باعتبار صحة الكلام وفرع وحكم باعتبار انه يثبت بقضية المقتضى اى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص اى الحكم الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى ايجاب الحكم القطعى الا عند المعارضة به فان عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لام قيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة و اية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقد مذكورا انقطع عن المذكور كما فى قوله تعالى واسئل القرية فان السوال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به

عن دم الحيض يصيب الثوب فقال اغسليه بالماء والسدر وحكيه ولو بضلع رواه ابن ماجه والنسائى فقوله عليه السلام اغسليه يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات لان الامر بالغسل بالماء يقتضى صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على جواز غسل النجاسة بالمائعات كالخل لان معنى النص الذى يعرفه كل احد هو ازالة النجاسة الحقيقية لا استعمال الماء بعينه وهى تحصل بالماء وغيره من المائعات الا ترى ان من القى الثوب النجس على الماء يسقط عنه الغسل فترجحت الدلالة على الاقتضاء ف واعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر لتصحيح الكلام ثلثة اقسام احدها ما يقدر لصدق المتكلم مثل حديث رفع عن امتى الخطأ وثانيها ما يقدر لصحة الكلام عقلا كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحته شرعا كاعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى و عرفوه بانه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه وهذا شامل للاقسام الثلثة واليه مال القاضى ابو زيد ثم اختلفوا فى قبوله العموم فذهب اصحابنا الى عدم عمومه والشافعية الى عمومه والمتاخرون من اصحابنا كشمس الائمة و فخر الاسلام وصاحب الميزان لما رأوا ان العموم فى بعض اقسامه ثابت (وهو المقدر لتصحيح الكلام كما فى قوله لامرأته طلقى نفسك حيث جوزوا نية الثلث) جعلوا المقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا ومضمرا وجوزوا فيهما العموم خاصة وتابعهم المص فى بيان الفرق وايراد العلامة فقال وقد يشكل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة فالمحذوف ثابت لغة والمقتضى شرعا ولذا قيل فى تعريف المحذوف انه ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة واية ذلك اى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى يقتضى غيره وهو المقتضى بالكسر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقرر يثبت عند وجود المقتضى يعنى الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه احدها ما مر والثانى ان المقتضى بالكسر يقرر عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف وهذا معنى قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقد صار مذكورا اى فبعد ما يذكر انقطع عن المذكور اى ينقطع ما يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف كما فى قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هنا الاهل فان السوال

ثم الثابت بمقتضی النص لا یحتمل التخصیص حتی لو حلف لا یشرب ونوی شرابا دون شراب لا تعمل نیته لان المقتضی لا عموم له خلافا للشافعیؒ والتخصیص فیما یحتمل العموم وکذلک الثابت بدلالة النص لا یحتمل التخصیص لان معنی النص اذا ثبت کونہ علة لا یحتمل ان یکون غیر علة

المتلق بالقرینة یتحول ای ینقطع عن القرینة ویرجع الی المحذوف وھو الاھل عند التصریح بما قول تنقض القاعدتان اما الاخیرة فبقوله تعالی فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عینا فان المحذوف ھنا فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الایة ومع ھذا لا یتغیر الکلام عند التصریح بہ لا یتغیر الاعراب واما الاولی فبقوله اعتق عبدک عنی بالف فانہ ان قدر البیع ویقال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق فانہ یتغیر الکلام مع انہ مقتضی لانہ کان مامورا باعتاق عبدہ وبعد التقدیر یصیر مامورا باعتاق عبد الآمر المتکلم وقد تکلف فی الجواب عنہا بعض المحققین ولذا قیل ان الفرق بینہما بالوجہ الاول وھو ان المقتضی شرعی والمحذوف لغوی والثالث ما بینہ المص بقوله ثم الثابت بمقتضی النص لا یحتمل التخصیص حتی لو حلف لا یشرب ونوی شرابا دون شراب لا تعمل نیتہ لان المقتضی لا عموم له خلافا للشافعیؒ والتخصیص فیما یحتمل العموم یعنی ان الثابت باقتضاء النص وھو المقتضی لا یحتمل التخصیص لان التخصیص انما یوجد فیما یحتمل العموم فلا عموم للمقتضی عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضی معنی لا لفظ حتی لو حلف لا یشرب ونوی شرابا دون شراب یحنث بالشرب ای شراب کان فلا اثر لنیتہ وذلک لان الشراب انما یقدر باقتضاء الکلام لان الشرب لا یتحقق بدون المشروب فیقدر المشروب اقتضاء فیحنث بکل شراب ای مشروب کان لا لانہ عام بل لاجل وجود ماھیة الشرب وفیہ خلاف للشافعی رح لان عندہ یجری فیہ العموم والخصوص لانہ عام کالمحذوف وھو یقبل العموم والخصوص وحاصل ھذا الوجہ ان المقتضی لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وھذا اصل کبیر مختلف بیننا وبین الشافعی یتفرع علیہ کثیر من المسائل اقول ایراد ھذا المثال علی مذھب من یقول ان المقتضی شرعی غیر سدید لان المقتضی فی ھذا المثال عقلی فتامل ولما ساق الکلام فی الفرق بین المحذوف والمقتضی بان الاول یحتمل العموم بخلاف الثانی اتی بعدہ بذکر الدلالة بانہا ایضا لا تحتمل العموم تتمیما للفائدة فقال وکذلک الثابت بدلالة النص لا یحتمل التخصیص کما لا یحتمله المقتضی اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وھذا معنی لازم للموضوع له لا للفظ لان معنی النص اذا ثبت کونہ علة لا یحتمل ان یکون غیر علة وحاصله ان معنی النص المستفاد من النص بطریق الدلالة کالایذاء

واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

فی قوله تعالیٰ ولا تقل لهما اف اذا ثبت كونه علة لحرمة التافيف المنهی عنه والمعنی شئ واحد لا يتعدد بتعدد المحال فلو قلنا بالتخصيص بان يكون المعنی المؤثر الثابت لغة وهو الايذاء مثلا موجودا فی صورة ولا يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم ان لا يكون الايذاء علة وقد كان علة وهو محال وهذا معنی قوله اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل اينما وجد العلة وهی الايذاء وجدت الحرمة و هذا لا يسمی تعميما عند القوم واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف فی هذا فقال القاضی الامام ابو زيد ومن سلك مسلكه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه فهو زيادة علی المطلوب بالنص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه فرعه وقال شمس الائمة واتباعه ومنهم المصنف انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة مثل الثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان يخص كذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالیٰ ولا تقولوا لمن يقتل فی سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سيق لعلو درجات الشهداء ويفهم منه بطريق الاشارة انه لا يصلی عليهم لانهم احياء كما ذهب اليه الشافعی لكن خص منه حمزة بما روی احمد عن عبد الله ابن مسعود ان النبی صلی الله عليه وسلم صلی علی حمزة سبعين صلوة واما مثاله علی مذهبنا فهو قوله تعالیٰ وعلی المولود له الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة علی ان للاب حق التملك فی مال ولده فخص منه وطی الاب جارية ولده فانه لا يحل حتی تجب عليه قيمتها علی ما عرف ثم لما كانت تمسكات علمائنا منحصرة فی الاربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء كالشافعی واتباعه يتمسك بوجوه اخر ايضا سوی هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد فصلا وقال **فصل** واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعی رحمهم الله قسموا الدلالة الی منطوق ومفهوم وقالوا المنطوق ما دل عليه اللفظ فی محل النطق وهذا يشتمل ما سميناه عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فی محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه علی وفق المنطوق وهذا ما سميناه دلالة النص ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم

ومن الناس من عمل فی النصوص بوجوہ اخرھی فاسدۃ عندنا منہا ما قال بعضہم ان التنصیص علی الشیٔ باسمہ العلم یوجب التخصیص ونفی الحکم عما عداہ وھذا فاسد لان النص لم یتناولہ فکیف یوجب الحکم فیہ نفیا او اثباتا ومنہا ما قال الشافعی رح ان الحکم متی علق بشرط او اضیف الی مسمی بوصف خاص

منہ حالہ خلاف ما فہم من المنطوق ثم المفہوم المخالف علی انواع لانہ ان فہم من اسم العلم فہو مفہوم اللقب وان فہم من الشرط او الوصف فہو مفہوم الشرط او الوصف وتلک الاقسام من المفہوم فاسدۃ عندنا لا یصح الاحتجاج بہا کما قال المص ومن الناس من عمل فی النصوص استدل بہا بوجوہ اخر غیر ما ذکرنا من العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء ھی ای تلک الوجوہ فاسدۃ عندنا منہا ما قال بعضہم وھو ابو بکر الدقاق وابو حامد وبعض الحنابلۃ والاشعریۃ ان التنصیص علی الشیٔ باسمہ العلم ای بالاسم الذی لیس بصفۃ سواء کان اسم جنس کالماء فی حدیث الغسل او علما کزید یوجب التخصیص ونفی الحکم عما عداہ والحاصل ان الحکم علی العلم یدل علی نفیہ عن غیرہ عند ھؤلاء القوم کقولہ علیہ السلام انما الماء من الماء رواہ مسلم والمراد بالماء الاول الغسل وبالثانی المنی فلما نص علیہ السلام بالماء وھو علم فہم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاکسال لعدم الماء فلو لم یدل علی النفی عما عداہ لما فہموا ذلک وھذا ای قولہم المذکور فاسد لان النص لم یتناولہ ای المسکوت عنہ فکیف یوجب الحکم فیہ نفیا او اثباتا یعنی لما لم یتناول النص المسکوت عنہ فکیف یثبت الحکم فیہ نفیا او اثباتا فانک اذا قلت جاء زید فہذا الکلام لا یتناول غیرہ کعمرو فلا یدل علی ان عمرا لم یجیٔ او جاء والا یلزم الکفر فی قولک محمد رسول اللہ فانہ علی ھذا یدل علی ان غیرہ لیس برسول وھو کفر ففائدۃ التخصیص ان یتامل المجتہد فیہ فیثبت الحکم فی غیرہ بالقیاس وینال درجۃ الاجتہاد واما استدلال الانصار فہو بحرف الاستغراق الذی ھو اللام لان الاصل فیہا الاستغراق عند عدم العہد فیکون المعنی جمیع افراد الغسل من المنی یعنی جمیع افراد الغسل الذی یتعلق بالشہوۃ منحصر فی الماء فنقول الماء قد یثبت عیانا بان ینزل فی النوم او الیقظۃ بالوطی او بغیرہ وقد یثبت دلالۃ بان یقام دلیلہ وھو التقاء الختانین مقامہ کما یقام السفر مقام المشقۃ ومنہا ما قال الشافعی رح ان الحکم متی علق بشرط کما یکون فی مفہوم الشرط او اضیف الحکم الی مسمی بوصف خاص کما یکون فی مفہوم الوصف بان یکون الاسم عاما ولکنہ قید بوصف مختص

اوجب نفی الحکم عند عدم الشرط والوصف ولهذا لم یجوّز نکاح الامة عند فوات الشرط والوصف المذکورین فی قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب

بالبعض کقوله علیه السلام فی الغنم السائمة زکوٰة فان اسم الغنم عام فی جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لابکله اوجب التعلیق فی الاول والاضافة فی الثانی نفی الحکم عند عدم الشرط فی الاول اوالوصف فی الثانی ولهذا لم یجوز نکاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة اوالوصف وهو الایمان فی الفتیٰت ای الاماء المذکورین فی قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المؤمنٰت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیٰتکم المؤمنٰت ای من لم یستطع منکم زیادة وقدرة فی المال ان ینکح الحرائر المؤمنٰت لاجل زیادة مهرهن ونفقتهن فلهان ینکح امة مؤمنة من مملوکات ایمانکم ای اخوانکم بحذف المضاف والا لایجوز نکاح السید بامة نفسه فالله تعالی علق حکم نکاح الاماء بشرط عدم طول الحرة ثم قید الامة بوصف الایمان فعلی مفهوم الشرط والوصف لایجوز النکاح بالامة عند القدرة بنکاح الحرة وایضا لایجوز نکاح الکتابیة للمؤمن کما هو مذهب الشافعی رح وعندنا جاز الامران وحاصله ای حاصل ما قاله الشافعی من ان التقید بالشرط اوالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه انه ای الشافعی الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف فی المنع کاثر الشرط بدلیل ان الحکم یتوقف علیه کما یتوقف علی الشرط الاتری ان من قال لامرأته انت طالق راکبة فان الطلاق فی هذا القول متعلق برکوبها کما ان الطلاق فی قوله انت طالق ان کنت راکبة متعلق برکوبها فلما لم یوجد الطلاق فی کلا القولین بغیر الرکوب الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب واعلم ان اثر التعلیق فی المنع اتفاق لکن عند الشافعی هو یمنع الحکم عن الثبوت الی زمان وجود الشرط ولایمنع السبب عن الانعقاد فکان السبب موجودا موجبا للحکم فی الحال لکن التعلیق منع وجود الحکم الی زمان وجود الشرط فکان عدمه مضافا الی عدم الشرط وعندنا التعلیق یمنع السبب عن الانعقاد فلا یکون السبب موجودا موجبا للحکم فی الحال فکان عدم الحکم بناء علی

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه

العدم الاصلى ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق فعند الشافعى التعليق بالشرط اعنى الدخول فى الدار انما عمل فى منع الحكم فقط دون السبب اذ السبب قد وجد حتى الامر ذلك ولذلك اى لاجل ان التعليق انما يوثر فى منع الحكم دون السبب ابطل الشافعى رح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبية ان نكحتك فانت طالق او قال لعبد غيره ان ملكتك فانت حر هذا الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند التعليق فلابد لانعقاده من وجود الملك فى المحل فاذا خلا المحل عن الملك لغا وصار كما اذا قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث هذا تفريع اخر على ما ذهب اليه الشافعى رح فاذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد ولكنه كفر قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين ولهذا ايضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب اداء الكفارة فهو يتاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

اما البدنی فلا یحتمل الفصل فلما تاخر الاداء لم یبق الوجوب وانا نقول بان اقصی درجات الوصف اذا کان مؤثرا ان یکون علة للحکم کما فی قوله تعالی الزانی والسارق ولا اثر للعلة فی النفی بلا خلاف

قبل حلول الاجل اما البدنی کالصوم فلا یحتمل الفصل یعنی لیس الفصل بین نفس وجوبہ ووجوب ادائہ بل نفس وجوبہ لیس الا وجوب ادائہ الا تری ان الصلوٰة لیست الا فعلا معلوما وکذا الصوم فوجوب الصلوٰة والصوم لا یکون الا وجوب الاداء فلما تاخر الاداء لم یبق الوجوب ونحن نقول ھذا الفرق ساقط عن اصلہ لان ذات الاموال انما تقصد فی حقوق العباد فیصح ھذا الفرق فی حقوق العباد واما فی حقوق اللہ تعالی فالمقصود ھو الاداء فیکون کالبدنی فی عدم انفکاک نفس وجوبہ عن وجوب ادائہ ثم اجاب المصنف عن استدلال الشافعی بقولہ وانا نقول بان اقصی درجات الوصف اذا کان مؤثرا ان یکون علة للحکم کما فی قولہ تعالی الزانی والسارق ولا اثر للعلة فی النفی بلا خلاف ھذا جواب عن اصل الشافعیؒ الذی کان منوطا بامرین الاول انہ الحق الوصف بالشرط والثانی اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب کما مر تخریجہ انفا فحت قولہ وحاصلہ نقولہ بان اقصی درجات الوصف الخ منع علی الامر الاول وحاصلہ انا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط علی الاطلاق بل للوصف ثلث درجات ادناھا ان یکون اتفاقیا کما فی قولہ تعالی وربائبکم التی فی حجورکم وھذا القسم لا یوجب العدم عند عدمہ بلا خلاف لوجودہ وعدمہ سواء واعلاھا ان یکون بمعنی العلة بان یکون مؤثرا فی الحکم کما فی قولہ تعالی الزانیة والزانی والسارق والسارقة فان وصف الزنا ھو المؤثر فی وجوب الجلد ووصف السرقة ھو المؤثر فی وجوب القطع وذلک لان الحکم متی رتب علی الاسم المشتق کان ماخذہ علة للحکم علی ما عرف واذا کانت اعلی درجات الوصف ان یکون علة لا یدل عدمھا علی عدم الحکم لان عدم العلة لا یدل علی عدم الحکم بلا خلاف ما لم یثبت اختصاصہ بما لجواز ثبوت الحکم حینئذ بعلل شتی فادناھا اولی ان لا یدل عدمہ علی عدم الحکم واوسطھا ان یکون بمعنی الشرط فثبت ان الوصف لیس علی الاطلاق ملحقا بالشرط

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون الحكم فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط فی البيع

ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منع على الامر الثانی و جواب عن مفهوم الشرط ايضا وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحقا بالشرط ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففی قوله ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فلو لم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فقوله ان دخلت الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث مالم يوجد الشرط تائيد والزام على الخصم بما هو مجمع عليه ای ولاجل ان المعلق لا ينعقد سببا حتى لو حلف احد والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث بهذا القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فيحنث وهذا بخلاف خيار الشرط فی البيع جواب عن استدلال الشافعی تقريرا لاستدلال ان الشرط انما يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوما مع كونه موجودا حسا فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار فی البيع يدخل على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا ای دخول الشرط فی العتاق

لان الخيار داخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لايبيع
فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف فى
السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا فى احكامه صح
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط فى البيع لان الخيار اى خيار الشرط
فى البيع داخل على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لايحتمل الخطر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفى جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لايجوز البيع مع الشرط كما لايجوز مع سائر الشروط
لكن الشرع جوّز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهى تندفع بجعله متعلقا
بالحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتملان
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب دون الحكم فقياسكم
قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لايبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف فى السبب باعدامه
الى زمان وجود الشرط لا فى احكامه يعنى ان التعليق بالشرط يعدم السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعدم الحكم كما مر تشريحه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر وقت
التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق و
انت حر فلا باس لوقوعه فى محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنعقد الا للبر
فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا صح فيه تقديم الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا
بعد الحنث فلا يصح فيه تقديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى فى المالى فعل الاداء
فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تقديم الكفارة

والمال آلة وانما يُقصد عين المال فى حقوق العباد ومن هذه الجملة ماقال الشافعى رح ان المطلقَ محمول على المقيّد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه فى المنصوص عليه وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد

قبل الحنث كما هو مذهبنا والمال آلة اى آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وانما يقصد عين المال فى حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصح هذا الفرق فيها و' يصح فى حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها

ومن هذه الجملة اى من الوجوه الفاسدة ماقال الشافعى رح ان المطلق محمول على المقيد وان كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذا وردا فى مسئلة شرعية فعند الشافعى رح المطلق يحمل على المقيد اى يراد به المقيد وان كانا واقعين فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى تحرير رقبة بدون قيد الايمان فعند الشافعى قيد الايمان معتبر هنا ايضا

لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب نفى الحكم عند عدمه اى عدم الشرط فى المنصوص عليه وهو كفارة القتل ويوجب نفى الحكم عند عدمه فى نظيره اى نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والحاصل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قائلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقا فكانه قيل فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لايجوز بناءً على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا فى المنصوص وهو عدم شرعى

وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کانا فی حادثۃ واحدۃ بعد ان یکونا فی حکمین لامکان العمل بہما قال ابوحنیفۃ ومحمد رحمہما اللہ فیمن قرب التی ظاہر منہا فی خلال الصوم لیلا عامدا اونہارا ناسیا انہ یستانف

یحمل علیہ سائر الکفارات بطریق القیاس لاشتراکہما فی کونہا کفارۃ وعندنا لا یحمل المطلق علی المقید وان کان فی حادثۃ واحدۃ بعد ان یکونا فی حکمین لامکان العمل بہما یعنی اذا ورد المطلق والمقید فی حادثۃ واحدۃ اوحادثتین ویکون احدہما ورد فی حکم واحدہما فی حکم اٰخر لا یحمل المطلق علی المقید اصلا عندنا لامکان العمل بکل واحد منہما اذ یجوز ان یکون التوسعۃ ہو المقصود للشارع فی حکم حادثۃ والتضییق ہو المقصود فی ہذا الحکم فی حادثۃ اخری کما فی اعتاق الرقبۃ فی کفارۃ القتل والیمین فالحکم واحد وہو اعتاق الرقبۃ ولکن الحادثۃ اثنتان احدہما کفارۃ القتل والاخری کفارۃ الیمین ففی الاولی ورد المقید کما قال تعالی فتحریر رقبۃ مؤمنۃ وفی الاخری ورد المطلق کما قال تعالی فتحریر رقبۃ بغیر قید الایمان فلا یحمل احدہما علی الاٰخر اذ یجوز ان یکون مقصود الشارع التغلیظ فی الاولی والتوسعۃ فی الاخری وکذا لا یحمل احدہما علی الاٰخر اذا کانا فی حکمین وان اتحد الحادثۃ کما بین المص مثالہ فی المتن بقولہ قال ابوحنیفۃ رح ومحمد رح فیمن قرب التی ظاہر منہا فی خلال الصوم لیلا عامدا اونہارا ناسیا ای للصوم انہ یستانف الصوم یعنی من ظاہر بامرأتہ بان قال ظہرک کظہر امی مثلا ثم اراد ان یکفر بالصوم او الاعتاق فجامعہا فی خلال الصوم ای قبل اتمام صیام شہرین فی اللیل عامدا اوناسیا او فی النہار ناسیا فعند محمد وابی حنیفۃ یستانف الصیام لانہ تعالی قال فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فثبت بمقتضی النص ان الاخلاء عن المسیس شرط فی الصوم کما ثبت بصریحہ ان التقدیم علیہ شرط لان الاخلاء من ضرورۃ التقدیم اذ لا یتصور التقدیم بغیرہ فکان الواجب علیہ شیئین احدہما التقدیم والاٰخر الاخلاء فان عجز عن الاول فعلیہ الثانی والا فات الامران جمیعا وقال ابویوسف والشافعی لا یستانف لان تقدیم جمیع الصیام علی المسیس فرض کما فی قولہ من قبل ان یتماسا فاذا جامعہا فات تقدیم البعض دون البعض فلو استانف لفات تقدیم الجمیع قولہ لیلا عامدا لیس قیدا احترازیا

ولو قربها فی خلال الاطعام لم یستانف لان شرط الاخلاء عن المسیس من ضرورة شرط التقدیم علی المسیس وذلك منصوص علیه فی الاعتاق والصیام دون الاطعام وکذلك اذا دخل الاطلاق والقید فی السبب یجری کل واحد منهما علی سننه کما قلنا فی صدقة الفطر انه یجب اداؤها عن العبد الکافر بالنص المطلق باسم العبد

لان العمد والنسیان فی اللیل سواء کما فی شرح الطحاوی وقوله او نهارا ناسیا احترازعن العمد اذ لو جامعها فی النهار عمدا وجب علیه الاستیناف بالاتفاق ولو قربها فی خلال الاطعام لم یستانف یعنی لو اراد ان یکفر باطعام ستین مسکینا فجامعها قبل الاطعام ای فی وسطه فانه لا یستانف الاطعام بالاتفاق بین علمائنا الثلثة وذلك لان شرط الاخلاء عن المسیس من ضرورة شرط التقدیم علی المسیس کما مر من انه لا یتصور تقدیم الصیام علی المسیس بدون الاخلاء عن المسیس وذلك ای التقدیم منصوص علیه فی الاعتاق والصیام لقوله تعالی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا دون الاطعام حیث لم یذکر فیه الا قوله تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ولم یذکر فیه من قبل ان یتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا متحد ولکن الحکمین (احدهما اطعام ستین مسکینا وثانیهما صیام شهرین واعتاق الرقبة) مختلفان واحدهما مطلق لم یذکر فیه قید التقدیم حیث لم یقل اطعام ستین مسکینا من قبل ان یتماسا والاخر مقید ذکر فیه هذا القید فلا یحمل احدهما علی الاخر بل یجری کل واحد منهما علی سننه ولما لم یشترط التقدیم علی المسیس فیه لم یشترط الاخلاء عنه فلا یلزم الاستیناف ان جامعها فی خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن المسیس الذی کان یثبت ضرورة فی اشتراط التقدیم کما فی اعتاق الرقبة والصوم وکذلك اذا دخل الاطلاق والقید فی السبب یجری کل واحد منهما علی سننه ولا یحمل المطلق علی المقید کما قلنا فی صدقة الفطر انه یجب اداؤها عن العبد الکافر ای بسببه بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله علیه الصلوة والسلام ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر الحدیث اخرجه الدارقطنی وابو داؤد

وعن العبد المسلم بالنص المقید بالاسلام لانہ لا مزاحمة فی الاسباب فوجب الجمع

عبد الرزاق فی مسندہ نفی هذا الحدیث لیس قید المسلم وعن العبد المسلم ای بسببه
بالنص المقید بالاسلام وهو ما روی البخاری ومسلم وابن ماجة وغیرهم عن ابن عمرؓ ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم فرض زکوة الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر اوصاعا
من شعیر علی کل حر وعبد ذکر وانثی من المسلمین وقال ابو عیسی الترمذی رواه مالک عن
نافع عن ابن عمر عن النبی صلی الله علیه وسلم وزاد فیه من المسلمین ورواه غیر واحد عن
نافع ولم یذکروا فیه من المسلمین انتهی والحاصل ان المطلق والمقید اذا دخلا علی السبب
نحو ادوا عن کل حر وعبد هذا مطلق وعن کل حر وعبد من المسلمین وهذا مقید فان هذین
النصین دخلا علی السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحدهما
یدل علی ان الرأس المطلق سبب والثانی علی ان رأس المسلم سبب) لا یحمل احدهما علی الآخر
لانہ لا مزاحمة ولا منافاة فی الاسباب فوجب الجمع بین المطلق والمقید ولا یحمل احدهما
علی الآخر فیجعل کل واحد منهما سببا واما لو کان الحکم واحدا مع اتحاد الحادثة فالحمل
واجب بالاتفاق کما امر علیه السلام لاعرابی جامع امرأته فی نهار رمضان ان یصوم
شهرین متتابعین رواه ابوداؤد وغیره وفی روایة له عن ابن جریج عن الزهری علی لفظ
مالک ان یصوم شهرین بلا قید التتابع والحکم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما علی الآخر
لان الحکم وهو الصوم لا یقبل وصفین متضادین فاذا ثبت تقییده بطل اطلاقه وضبط
المقام ان المطلق والمقید اذا وردا لبیان الحکم فاما ان یختلف الحکم او یتحد فان اختلف
فان لم یکن احد الحکمین موجبا لتقیید الآخر لا یحمل احدهما علی الآخر مثل اطعم رجلا
واکس رجلا عاریا والا یحمل احدهما علی الآخر مثل اعتق عنی رقبة ولا تعتق رقبة کافرة
فان احدهما موجب لتقیید الآخر بالذات ومثل اعتق عنی رقبة ولا تملکنی رقبة کافرة فان
احدهما یوجب تقیید الآخر بالواسطه لان نفی تملیک الکافرة یستلزم نفی اعتاقها وهذا
یوجب تقییدا یجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة وان اتحد الحکم فاما ان یکون منفیا او مثبتا فان کان
الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة کافرة لامکان الجمع بان لا یعتق اصلا وان
کان الثانی فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافا للشافعی ککفارة الیمین

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً لان الارسال والتعليق يتنافيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلقٌ بالشرط اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملاً للوجود بطريقين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً فى بعض الاحاديث ومقيداً بالاسلام فى بعضها والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كما فى قصة اعرابي جاء صُمْ شهرين فى رواية وشهرين متتابعين فى الاخرى كذا قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اى نفي الحكم عند عدمه اى عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط و مرسلاً اى مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعني عند وجود الحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق لاجل المنافاة بينهما فاما قبل وجوده اى قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اى معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط اى معدوم محتمل للوجود قبله اى قبل الشرط كالطلقات الثلث المعلقة بدخول الدار يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط اى دخول الدار ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً لم يتبدل العدم الاصلي فصار اى بقي محتملاً للوجود بطريقين احدهما الارسال وثانيهما التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الواردين فى السبب نظير الارسال والتعليق بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدمي يصلح ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

قوله اى احتمال الحكم لان يكون معلقا ومرسلا ۱۲

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يصلح ان يوجد بطريقين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اى بغير الشرط وكذا العكس كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل اذ لا منافات بينهما ح كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذا لا يحمل احدهما على الاخر بل يجمع بينهما ثم فى هذا الكلام دفع سوال كان يرد على مسئلة التعليق بالشرط تقرير السوال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصار الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافيين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتامل ومنها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم وهو مالك والشافعى وتبعهما المزنى والقفال وابوبكر الدقاق وابو ثور ان العام اذا ورد فى شخص خاص فى نص او قول الصحابة ولم يكن كلاما مبتدأ يخص بسببه سواء كان السبب سوال سائل بان سال احد فى حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا فعليه كذا او فله كذا او لم يقل فلك كذا او فعليك كذا او وقوع حادثة بان وقعت حادثة لاحد فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فورد النص فى تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام فى حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا فى حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتاخرين الى خلافه ويؤيدهم اجماع الصحابة رضى الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان اية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان فى هلال بن امية واية القذف فى قذف عائشة رضى الله عنها واية السرقة فى سرقة رداء صفوان او سرقة المجن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات فى مواردها فعلم ان العام لا يخص بسبب الورود كذا فى غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك فى اربعة اقسام فقال

وعندنا انما یخص بسببه اذا لم یکن مستقلا بنفسه کقوله نعم اوبلی اوخرج مخرج الجزآء کقول الراوی سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد اوخرج مخرج الجواب کالمدعوّ الی الغداء و یقول واللہ لا اتغدی فاما اذا زاد علی قدر الجواب فقال واللہ لا اتغدی الیوم وھو موضع الخلاف

وعندنا انما یخص العام بسببه اذا لم یکن العام مستقلا بنفسه ای لا یستقل بافهام المعنی بدون ما تقدمه من السبب وھذا ھو القسم الاول کقوله فی جواب من قال اکان لی علیك الف درھم فقال نعم او قال الیس لی علیك الف درھم فقال بلی فقوله بلی ونعم عام لابهامه من حیث انه یصلح جوابا لانواع من الکلام فعند ذکر السبب یتعلق به لان کل واحد منهما حرف غیر مستقل بنفسه لا یفید بدون تعلقه بما قبله من السبب فاذا لم یفد بدون التعلق بما قبله من السبب فکیف یفید معنی عاما شاملا لان ذلك شان المستقل بل ینحصر فی السبب واما لو کان کلاما مستقلا بنفسه بان یقول لك علی الف درھم فھو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فیه فلا کلام فیه والفرق بین بلی ونعم یعرف فی المطولات اوخرج العام مخرج الجزاء کقول الراوی سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد وقصته مع قول ذی الیدین اقصرت الصلوۃ ام نسیت الحدیث مروی فی صحیح البخاری ومسلم وھذا ھو القسم الثانی فقوله فسجد عام صالح فی نفسه لکل سجود ولکن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء خص بسببه وھو السھو وذلك لان الکلام لما جعل جزاء لما تقدم کان المتقدم سبب وجوبه فیتعلق به ولا یفید معنی عام اوخرج العام مخرج الجواب ولم یزد علیه کالمدعوّ الی الغداء بان قال له اخر تغد معی ویقول ھو فی جوابه واللہ لا اتغدی ولم یزد فی الجواب الیوم اومعك وھذا ھو القسم الثالث فقوله لا اتغدی عام شامل لغداء ذلك الیوم وغیرہ والغداء مع المخاطب وغیرہ ولغداء فی منزله وفی غیرہ ولکنه لما اخرج الکلام مخرج الجواب مرداعلیه فیفید بذلك الغداء الذی دعاہ الیه ویصیر کانه قال ان تغدیت الغداء التی دعوتنی الیه فکذا ففی ھذہ الصور الثلث یختص العام بسببه اتفاقا ولا یحتمل ابتداء الکلام قط فاما اذا زاد علی قدر الجواب فقال واللہ لا اتغدی الیوم وھذا ھو القسم الرابع وھو موضع الخلاف فعندنا المص

فعندنا يصير مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان القران فی النظم يوجب القران فی الحكم مثل قول بعضهم فی قوله تعالیٰ واقيموا الصلوٰة واٰتوا الزكوٰة ان القران يوجب ان لا تجب الزكوٰة علی الصبی قالوا لان العطف يقتضی المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت علی الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما يتم به

والمجنون

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازا عن الغاء الزيادة اذ لو جعلناه خارجاً مخرج الجواب فحينئذ يلغو الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال ان كانت شاهدة علی كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء فلا يختص بسببه بل يحنث بالتغدی سواء كان فی ذلك اليوم مع الداعی او وحده او مع غيره و قال الشافعی ومالك وزفر انه يحمل علی الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص ومنها ای من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القران فی النظم ای الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فی الحكم ای الاشتراك فيه مثل قول بعضهم فی قوله تعالیٰ واقيموا الصلوٰة واٰتوا الزكوٰة ان القران ای الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو يوجب ان لا تجب الزكوٰة علی الصبی والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوٰة لاقترانها بالصلوٰة فی هذا القول فهما جملتان كاملتان عطفت احداهما علی الاخری بالواو فيقتضی التسوية بينهما وهذا معنی قوله قالوا لان العطف يقتضی المشاركة ومقتضی المشاركة هو ان وجبت احداهما وجبت الاخری والا لا تجب الاخری ايضاً واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت علی الكاملة ای قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة علی الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة ای المفرد المعطوف علی الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فكما ان المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان فی الخبر وهو طالق لا محالة كذلك الاوليان تشتركان فی الحكم وهذا ای قياسهم فاسد لان الشركة فی الخبر انما وجبت فی الجملة الناقصة وهو قوله وهند لافتقارها الی ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهند كان محتاجاً الی طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فاذا تم بنفسه لم تجب الشرکة الا فیما یفتقر الیه ولهذا قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حران العتق بالشرط لانه فی حق التعلیق قاصر فصل فی الامر وهو من قبیل الوجه الاول من القسم الاول مما ذکرنا من الاقسام فان صیغة الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع لمعنی خاص وهو طلب الفعل

فصل

فانها تامة فاذا تم الکلام المعطوف بنفسه لم تجب الشرکة الا فیما یفتقر الکلام المعطوف الیه کالتعلیق فثبت ان موجب الشرکة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا ای الاجل ان الشرکة تثبت به الافتقار قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حران العتق یتعلق بالشرط وهو دخول الدار لانه ای قوله وعبدی حر وان کان تاما ایقاعا لکنه فی حق التعلیق قاصر لان بدلالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدی حر التعلیق لا التنجیز ولم یذکر له شرطا علی حدة فصار ناقصا فی حق التعلیق فثبت احتیاجه الی الاولی فی حق الشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق فانه لا یعلق طلاق زینب بدخول الدار اذ لو کان غرضه التعلیق لقال وزینب بدون ذکر الخبر لاتحاد الجملتین فی الخبر فاذا اعاد الخبر علم ان غرضه التنجیز ولما فرغ المص عن بیان تقسیم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع فی بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اکثر ابحاث الاصول یتعلق به فقال فصل فی الامر وهو ای الامر وهو قولنا افعل من قبیل الوجه الاول ای الخاص من القسم الاول ای قسم الصیغة و اللغة مما ذکرنا من الاقسام العشرین ومن الاولی فی قوله من القسم الاول للتبعیض والثانیة والثالثة للبیان ویحتمل ان تکونا للتبعیض ایضا فان صیغة الامر مثل افعل یصدق علیه تعریف الخاص من انه لفظ خاص من تصاریف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص لانهما لیسا من تصاریف الفعل والتصاریف جمع تصریف مصدر جمعه باعتبار ارادة الانواع وفی قوله لفظ خاص رد علی قول الواقفیة الزاعمین انه مشترک لفظی بین الوجوب والندب والاباحة والتهدید وضع لمعنی خاص وهو طلب الفعل وفیه رد من ذهب من المالکیة والشافعیة الی ان صیغة الامر ان کانت مختصة بالوجوب لکن الوجوب لیس مختصا بها بل انه کما یستفاد منها یستفاد من غیرها وهو الفعل ویسمی الفعل امرا کما سمیت الصیغة به حتی قالوا ان افعال النبی علیه السلام موجبة کالاوامر فلما قال وضع لمعنی

وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل

خاص احترز به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
فقوله فان صيغة الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه اقام
الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
وضع لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذى صفته كذا وكذا ثم يقال
لفرد معين هذا داخل فى هذا النوع لانه انسان كسائر افراده كذا فى غاية التحقيق
وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الالزام اى الوجوب الا بدليل يدل
على غيره فحينئذ يحمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات عنه و
ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعانى الثلثة الاول ثم اختلف
فقيل بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل
هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظى وهو منقول عن الشافعى رحمه الله
وقيل بالمعنوى فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد
به صاحب الشرع فهو حق كما هو شان المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
المتكلمين انه حقيقة فى احد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
اختلفوا فى تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسن والجبائى
فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب ومجاز فى ما عداه وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الندب ومجاز فى ماسواه وذهب طائفة الى
انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
حقيقة فى الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركته
وهذا دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما
الزمتنى السجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم واما دلالة الاجماع فهى ان الامة فى كل

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر صیغة (ای المنع) اختصرت لمعناها من طلب الفعل

عصر لم تزل کانوا یرجعون فی ایجاب العبادات وغیرها الی الاوامر والاستدلال بمطلق الصیغة المجردة عن القرائن علی الوجوب واما اللغة فهی ان السید اذا امر لمولاه افعل هذا فلو لم یفعل یعد عاصیا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلو لم یکن الامر للوجوب لم یکن ذلک واما ادلة باقی الفرق فمذکورة فی المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء یعنی ان الامر فی افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فیه وهذا رد علی من قال ان الامر بعد الحظر ای المنع للاباحة وقبله للوجوب کما فی قوله تعالی واذا حللتم فاصطادوا لان الصید کان حلالا علی الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالی فاصطادوا بعد الحرمة افاد الاباحة ونحن نقول هذه الاباحة لم یفهم من الامر بل من قوله احل لکم الطیبٰت والا فقد جاء الامر للوجوب ایضا بعد الحظر فی القرآن کما فی قوله تعالی فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم فان القتل فی الاشهر الحرم محظور والقتل الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له فی التکرار ولا یحتمله یعنی ان الامر باعتبار الوجوب لا یقتضی التکرار کما ذهب الیه قوم ولا یحتمله ایضا کما ذهب الیه الشافعی فاذا قیل صَلِّ کان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا یقتضی ذلک التکرار ولا یحتمله لان لفظ الامر مثل اِضْرِب صیغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل یعنی انما لا یقتضی الامر التکرار ولا یحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولک اضرب مختصر من اطلب منک الضرب کما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب فی الزمان الماضی والمصدر المختصر منه فرد لا یحتمل العدد فکیف یقتضی التکرار وکیف یحتمله وقال الشافعی سلمنا انه لا یقتضی التکرار لکنه یحتمله لانه مختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان کان فردا لکنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنی کل فرد فیراد ایقاع کل فرد وهذا معنی احتمال الامر التکرار والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بغیر النیة ایضا والمحتمل لا یثبت بغیر النیة اصلا ولما کان یتوهم (من قوله لفظ الامر صیغة اختصرت لمعناها طلب الفعل) انه کما لا یحتمل العدد ولا یقتضیه کذلک لیس بفرد ایضا

لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العدد قلنا فی قول الرجل لامرأته طلقی نفسک انه یقع علی الواحد ولا تعمل نیة الثنتین فیه لانه لا تصح نیة العدد الا ان تکون المرأة امة لان ذلک جنس طلاقها فصار من طریق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت کالامر بالزکوة وصدقة الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا یوجب الاداء علی الفور فی الصحیح من مذهب اصحابنا

دفع هذا التوهم بقوله لکن لفظ الفعل الذی اختصر منه الامر فرد من حقیقة ذلک الفعل فلا یحتمل العدد لان بین العدد والفرد منافات اذ الفرد ما لا ترکب فیه والعدد ما یترکب من الافراد والترکیب وعدمه متنافیان ولهذا ای لاجل ان الامر لا یحتمل العدد قلنا فی قول الرجل لامرأته طلقی نفسک انه یقع علی الواحد الا ان ینوی الثلث لان الواحد فرد حقیقی متیقن والثلاث فرد حکمی محتمل ولا تعمل نیة الثنتین فیه لانه لا یصح نیة العدد الا ان تکون المرأة امة ای لا تصح نیة الثنتین فی قوله طلقی نفسک لانه عدد محض لیس بفرد حقیقی ولا حکمی والعدد لیس مدلول اللفظ ولا محتمله فکیف یصح النیة الا اذا کانت تلک المرأة امة لان ذلک المذکور وهو الثنتان فی حق الامة جنس طلاقها کالثلاث فی حق الحرة جنس الطلاق فصار من طریق الجنس واحدا ای یکون ذلک باعتبار الجنس فردا حکمیا فیصح النیة واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین فیقع الثنتان لا لاجل انه بیان تفسیر له لان طلقی لا یحتمل ذلک حتی یکون ثنتین بیان تفسیر له بل لاجل انه بیان تغییر لما قبله ولما فرغ المصنف عن احتمال الامر التکرار وعدم احتماله شرع فی بیان انه مطلق عن الوقت ومقید به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت وهو الذی لم یتعلق اداء المامور به فیه بوقت محدود علی وجه یفوت الاداء بفوته کالامر بالزکوة وصدقة الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا یوجب الاداء علی الفور فی الصحیح من مذهب اصحابنا فان کل واحد من تلک الامور لا یتقید بوقت یفوت بفوته بل کلما ادی یکون اداء وان کان التعجیل مستحبا وذهب بعض اصحابنا کالشیخ ابی الحسن الکرخی وبعض اصحاب الشافعی کابی بکر الصیرفی وابی حامد الی انه یجب علی الفور احتیاطا لامر العبادة بمعنی انه یاثم بالتاخیر وهذا هو ثمرة الخلاف بیننا وبینهم والا لا یعد قاضیا عندهم ایضا بالتاخیر وعندنا لا یاثم الا فی اٰخر العمر او حین ادراک علامات الموت ولم یؤد فیه

ن واحدا

والمقید بالوقت انواع نوعٌ جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وشرطا للاداء و
سببا للوجوب وهو وقت الصلٰوۃ الایری انہ یفضل عن الاداء فکان
ظرفا لامعیارا والاداء یفوت بفوتہ فکان شرطا والاداء یختلف
باختلاف صفۃ الوقت ویفسد التعجیل قبلہ فکان سببا والاصل فی ھذا
النوع انہ لما جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وسببا للوجوب لم یستقم

والمقید بالوقت اربعۃ انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدی بان لا یکون الوقت معیارا لہ بل یفضل عنہ وشرطا للاداء والمراد بکون الوقت شرطا للاداء ان لا یصح المامور بہ قبل وجودہ ویفوت بفوتہ وسببا للوجوب والمراد بکون الوقت سببا للوجوب ان یکون لھذا الوقت تاثیر فی وجوب المامور بہ حتی یختلف المامور بہ باختلاف صفۃ الوقت نقصانا و کمالا وھو وقت الصلٰوۃ فانہ یوجد فیہ ثلث صفات من کونہ ظرفا وشرطا وسببا کما اثبت المص تلک الصفات فیہ بقولہ الایری انہ یفضل عن الاداء فکان ظرفا لا معیارا ھذا ھو الصفۃ الاولی من الصفات الثلث والاداء یفوت بفوتہ فان صلوۃ الظھر مثلا یفوت اداء بفوت وقت الظھر ولا یصح ادائھا قبل وقت الظھر فکان الوقت شرطا ھذا ھو الصفۃ الثانیۃ والاداء یختلف باختلاف صفۃ الوقت فانہ یصح کاملا فی وقتہ الکامل ویکرہ فی اوقات مکروھۃ ویفسد التعجیل قبلہ فکان سببا ھذا ھو الصفۃ الثالثۃ ثم ھھنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببہ الحقیقی ھو تتابع النعم علی العباد من اللہ تعالٰی وسببہ الظاھری ھو الوقت اقیم مقامہ لتوارد النِّعَم فیہ ووجوب الاداء سببہ الحقیقی تعلق الطلب بالفعل وسببہ الظاھری ھو الامر اقیم مقامہ ثم اعلم ان الظرفیۃ والسببیۃ وصفان متنافیان لا یمکن اجتماعھما بحسب الظاھر لان السبب یقتضی التقدیم علی المسبب والظرف یقتضی ان لا یقدم المظروف علیہ اذ الظرف ما یؤدّی فیہ لا بعدہ ولذا قیل فی التفصی عنہ ان الظرف جمیع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب ھو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع فی الاداء والکل فی القضاء والاصل فی ھذا النوع ای النوع الاول من الوقت وھو وقت الصلوۃ انہ ای الشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدّی وسببا للوجوب لم یستقم

ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الذى يتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى

ان يكون كل الوقت سببا يعنى مع رعاية كونه ظرفا لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه يعنى لو جعل كل الوقت سببا لفات احد المعنيين من الظرفية والسببية لانه حينئذ لا يخ اما ان يؤدى المامور به بعد الوقت او قبله او فيه فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية (لان السبب يتقدم على المسبب فاذا فرض الوقت سببا كان للمامور به ان يوجد بعد الوقت) ولكن يلزم ح تاخير الاداء عن وقته فيفوت ح معنى الظرفية لان الظرفية تقتضى ان يكون الاداء فى الوقت وان كان الثانى اى ادى قبل الوقت او كان الثالث اى ادى فى الوقت فح[1] وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب او المعية وح يفوت معنى السببية لان المسبَّب لا يتقدم على السبب وكذا لا يوجد مع السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سببا فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو الجزء الذى يتصل به الاداء فالسبب فى هذا القسم هو ان الشروع فالسبب للصلوة هو الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذى لا يتجزى يتصل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلوة ان اديت فى اول الوقت فيكون ان الشروع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤد فى اول الوقت ينتقل السببية الى الاجزاء التى بعده اديت فيها الصلوة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثانى فان لم تؤد فى الاجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فح تكون ان الشروع من الاجزاء الناقصة وهذا فى العصر خاصة فان الاجزاء الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا كله اذا اديت الصلوة فى وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح يضاف الوجوب الى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سببا فان الشروع لا يكون سببا ح وهذا قسم رابع وهذا خلاصة ما ياتى فى كلام المص فشرع اولا فى القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو السبب لاتصال الاداء به فح ان الشروع هذا فكان هو سببا والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه اى وان لم يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذى يتصل به الاداء بعده بشرط ان لا ينتهى الى الجزء الناقص وهذا قسم ثان وقوله لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى اى

---

[1] اى حين كون المؤدى فى الوقت ۱۲ منه

شرع فيما ذاله

ولم يجز تقديره على ما يسبق قُبَيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه لما يلى الشروع فى الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه

الاقرب بالاداء دليل على قوله وهو الجزء الذى يتصل به الاداء يعنى انما قلنا ان السبب هو بعض الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى البعض للضرورة التى ذكرناها من لزوم تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعد الكل جزء مقدر اى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر ليقال انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء يتصل به الاداء لانه متصل بالمسبب والاصل فى السبب الاتصال بالمسبب وقوله ولم يجز تقديره اى تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل دفع دخل مقدر تقرير الدخل سلمنا ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن جاز ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيحصل السبب الاجزاء السابقة على الاداء المتصلة بالاداء لا الجزء الذى يتصل به الاداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى فاثبات السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما يسبق على الاداء من الاجزاء اثبات بلا دليل ثم كذلك اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشروع فى الاداء ينتقل السببية من الثانى الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح ومقداره ان يؤدى فيه اربع ركعات فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا فتعين السبب فيه اى فى الوقت الناقص لما يلى الشروع فى الاداء يعنى فى ذلك الوقت الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التحريمة عندنا يتعين السببية لجزء يشرع فى الاداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

فیعتبر حاله فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحیض والطهر عند ذلک الجزء ویعتبر صفة ذلک الجزء فان کان ذلک الجزء صحیحا کما فی الفجر وجب کاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان کان ذلک الجزء فاسدا کما فی العصر یستانف فی وقت الاحمرار وجب ناقصا فیتادی بصفة النقصان

صحة

والواجب لایسع فیه لادی الی تکلیف مالیس فی الوسع فیعتبر حاله فی الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحیض والطهر عند ذلک الجزء تفریع علی قوله فتعین السببیة فیه یعنی اذا تعین للسببیة ذلک الجزء الناقص فیعتبر حال المکلف عند ذلک الوقت حتی ان اسلم الکافر او بلغ الصبی او عقل المجنون او سافر المقیم او اقام المسافر وحاضت المرأة او طهرت الحائض یعتبر ذلک الوقت حتی ان کان الوقت بحیث یسع فیه التحریمة تجب الصلوة علی کل واحد من المذکورین وتجب صلوة المقیمین علی من اقام فی ذلک الوقت وان کان مسافرا فی سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر علی من سافر فی ذلک الوقت وان کان مقیما فی الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر یعتبر الوقت بحیث یؤدی فیه اربع رکعات فان الوقت باقیا بذلک المقدار تجب الصلوة علی هؤلاء والا فلا وقس علیه حال المسافر والمقیم وایضا یعتبر صفة ذلک الجزء فی الصحة والفساد فان کان ذلک الجزء صحیحا کما فی الفجر فان وقت الفجر من الابتداء الی الانتهاء کامل لیس فیه جزء یوصف بالکراهة بخلاف العصر فان وقته بعد احمرار الشمس یصیر ناقصا ومکروها وجب الفرض فی جمیع اوقات الفجر کاملا لکمال السبب فاذا اعترض الفساد فی الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عندنا خلافا للشافعی لان الصلوة وجبت کاملة لکمال السبب فلا یتادی بصفة النقصان فعلیه ان یستانف صلوته ودلیل الشافعی مارواه الشیخان عن ابی هریرة من ادرک رکعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر ونحن نقول وقع التعارض بین هذا الحدیث وبین النهی الوارد عن الصلوة فی وقت الطلوع والغروب وفی الاستواء کما هو مروی فی الصحاح فرجعنا الی القیاس کما هو حکم التعارض فرجح القیاس هذا الحدیث فی صلوة العصر وحدیث النهی فی صلوة الفجر وله اجوبة اخری مذکورة فی المطولات وان کان ذلک الجزء فاسدا ای ناقصا لانه منسوب الی الشیطان کما فی العصر یستانف فی وقت الاحمرار ای کوقت الاصفرار یؤدی فیه عصر ذلک الیوم وجب الفرض ناقصا لنقصان السبب فیتادی بصفة النقصان ای بهذا الشروع الواقع فی الوقت

صحة

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصرَ فی اول وقته ثم مدّه الی ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان فی الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثانی ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

الناقص حتى اذا اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر فی اول وقته ثم مدّه الى ان غربت الشمس جواب سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا الخ توجيه السوال انكم الآن اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان فعلى هذا لو شرع احد صلوة العصر فی اول الوقت ثم مدّها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوته لان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فی الوقت الكامل ومع هذا انكم تقولون انه لا يفسد صلوته وتقرير الجواب ما بينه المص بقوله فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا حاصله انما يلزم الفساد لضرورة ابتنائه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للمكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لامر العزيمة عفوا لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن الوقت فالوجوب ح يضاف الى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعنی انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا قد زال وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فح ليس الوقت بظرف فوجب الفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتادى بصفة النقصان فی الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعنی لما وجب القضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز اداؤه بصفة النقصان فی الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض فی الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الموقت اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلی ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا صالحا للوقتی وغيره من القضاء والنوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الموقت مع اقسامه الاربعة شرع فی النوع الثانی فقال والنوع الثانی من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذی استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يضاف اليه ومن حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فی الوصف الا فی المسافر ينوی واجبا آخر عند ابی حنيفة ولو نوى النفل ففيه روايتان واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر بقصره وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يضاف اليه يعنی هذا القسم هو وقت الصوم فان الصوم يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا له لان الاضافة دليل السببية كما ستعرف ولم يذكر هنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط له اكتفاء على انه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط للاداء فی كل موقت فعلی هذا لا فرق بين هذا النوع من الموقت والنوع الاول منه الا ان الاول ظرف وهذا معيار ومن حكمه ای من حكم هذا النوع ان لا يبقى غيره مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان اورده علی القاری وغيره من علماء الحديث فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فی الوصف تفريع على قوله لا يبقى غيره مشروعا فيه يعنی لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض للجهة الفرض فيقع عن رمضان وكذا لو اخطأ فی الوصف بان يقول نويت النفل او القضاء او الكفارة او النذر وقع عن رمضان والمراد بالخطاء ههنا ضد للثواب لا ضد العمد فان العامد والخاطئ فی هذا الحكم سواء الا فی المسافر ينوی واجبا آخر عند ابی حنيفة استثناء من مقدر ای يصاب رمضان مع الخطاء فی الوصف فی حق كل احد الا فی المسافر حال كونه ناويا فی رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفارة فانه عند ابی حنيفة يقع عما نوى لا عن رمضان لانه لما خير بين الافطار والصوم يتخير بعد ذلك بين الاكل وواجب آخر وعندهما يقع عن رمضان لان شهود الشهر موجود فی حقه كالمقيم والرخصة الافطار انما كانت لليسر فاذا صام ولم ياخذ باليسر عاد حكمه الى الاصل ولو نوى النفل ففيه روايتان فی رواية يقع عن صوم رمضان وفی رواية عن النفل واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض ای عن رمضان بكل حال سواء كان صومه بنية النفل او القضاء او الكفارة او النذر لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقی وذلك لانه لما صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق بالصحيح والصحيح يقع صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطاء فی الوصف واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر ای تقديری لا تحقيقی لقيام سببه ای سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر فی الغالب

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور فى وقت بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف

الحاجة

يفضى الى المشقة فاذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر والحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكمى والسفر قائم مقامه فاذا صام المسافر لا يفوت العجز بوجود السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب حينئذ اى حين لم يبطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اى بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان ترخص الشارع لنا بالافطار للحاجة الدنياوية وهى الاكل والشرب دليل وتنبيه على ان لنا ولاية الترخص باداء الصوم للحاجة الدينية التى هى اشد من حوائج الدنيا وهى دفع العذاب عن نفسه فاذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقع صومه عما نوى ومن هذا الجنس اى من جنس ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان الصوم المنذور فى وقت بعينه اى فى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المنذور مثل صوم رمضان فى كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فهو ظاهر واما كونه سببا للوجوب فهو انما يصح اذا يصير الصوم المنذور واجبا فيقال سبب وجوبه هو الوقت لانه يضاف اليه فنقول انه وان كان نفلا فى الاصل كما هو الاصل فى غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار صوم الوقت اى المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف يعنى يقع عن المنذور بمطلق اسم الصوم بان ينوى ان يصوم ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر وكذا يقع عن المنذور مع الخطاء فى الوصف بان ينوى النفل كصوم رمضان

الحاجة

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعين انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج

وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور يعنى اذا وجد الامساك عن الاكل والشرب والجماع فى اول اليوم الذى نذر فيه الصوم ولا نية له فى الامساك يتوقف ذلك الامساك على الصوم المنذور حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه لكنه اى الناذر اذا صامه اى صوم الوقت عن واجب اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم المنذور لان التعين اى تعين الناذر الوقت للصوم انما حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعين الذى هو تصرف فى مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه اى لحق صاحب الشرع فلا اى فلا يصح التعين والحاصل ان الصوم المنذور لما كان واجبا من جهة انه لم يبق محتملا للنفل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطاء فى الوصف يقع عن المنذور ولا يقع عن النفل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيحتمله صوم الوقت لانه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم الوقت يحتمله فان نوى من الليل عن واجب اخر يقع صومه عنه لا عن المنذور وحاصل الدليل الذى اورده عليه المص بقوله لان التعين الخ هو ان تعين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذور انما حصل بولايته فيصح ذلك التعين فيما له حق من النوافل فبعد تعينه لا يبقى النفل نفلا بل يصير واجبا ولا يتعدى ولايته فيما ليس له حق فيه فلا يصح تعينه فى حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه هذا توضيح المقام واما الخبايا فمستورة بعد فى زوايا الكلام

والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقع الاشكال والاشتباه فى وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه لا يؤدى الا فى بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وحیوته مدة یفضل بعضها لحجة اخری مشکل ومن حکمه ان عند محمد یسعه التاخیر لکن بشرط ان لا یفوته فی عمرہ وعند ابی یوسف رح یتعین علیه الاداء فی اشهر الحج من العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات فظهر ذلک فی حق الماثم لا غیر حتی یبقی النفل مشروعا

فیکون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه یکون ظرفا کوقت الصلوۃ ومن حیث انه لا یؤدی فی هذا الوقت الا حج واحد یکون معیارا مثل وقت الصوم والثانی ما بینه المص بقوله فانه ای الحج فرض العمر ای لا یفرض فی العمر الا مرة واحدة ووقته اشهر الحج لا کل الشهر فاشبه المعیار من جهة انه لا یسع فی ذلک الوقت الا حج واحد من جنس واحد وحیوته مدة یفضل بعضها لحجة اخری یعنی لو بقی المکلف حیا الی العام الثانی والثالث بعد کونه فرضا علیه واداہ فی العام الثانی والثالث لجاز ویکون اداء فکان حیاة المکلف وقتاله وهی ظرف یسع فیها حجة اخری فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشکل للوجهین المذکورین لکن محمد اعتبر التوسع وابو یوسف اعتبر جانب التضیق کما سیجئ ولما کان قول محمدؒ راجحا عند المص ذکر التوسع فقط ومن حکمه ان عند محمد رح یسعه التاخیر لکن بشرط ان لا یفوته فی عمرہ یعنی عند محمد وجوبه بطریق التوسع حتی لا یتعین اشهر العام الاول للاداء بل یترخص له ان یؤدیه فی العام الثانی او الثالث الی اخر عمرہ بشرط ان لا یفوت منه وعند ابی یوسفؒ یتعین علیه الاداء فی اشهر الحج من العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات یعنی عند ابی یوسف لابد له ان یؤدی الحج فی العام الاول فی وقته احتیاطا احترازا عن الفوات اذ الحیوۃ الی العام الثانی او الثالث امر موهوم فظهر ذلک فی حق الماثم لا غیر یعنی ظهر اثر الاختلاف المذکور حق الاثم لا غیر حتی اذا لم یؤد فی العام الاول یصیر فاسقا مردود الشهادة عند ابی یوسف ثم اذا اداہ فی العام الثانی یرفع عنه هذا الاثم وهکذا الحال فی کل عام وعند محمد لا یاثم الا عند الموت او علامانه اذا لم یکن اداہ ولکن کلما الذی یکون اداء عند الفریقین حتی یبقی النفل مشروعا غایة لقوله لا غیر یعنی لما لم یکن ثمرة الخلاف غیر الاثم فلو نوی احد حجة النفل علیه حجة الاسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفریقین لان الوقت کما هو قابل للفرض قابل للنفل ایضا وابو یوسف انما حکم بتعین الفرض احتیاطا احترازا عن الفوات فلا یؤثر هذا التعین فی صحة النفل کاخر وقت الصلوۃ لما تعین للفرض ظهر ذلک فی حرمة التاخیر لا فی المنع عن

وجوازہ عند الاطلاق بدلالۃ تعین من المؤدی اذ الظاہر انہ لا یقصد النفل وعلیہ حجۃ الاسلام **فصل فی حکم الواجب بالامر** وھو نوعان اداء وھو تسلیم عین الواجب بسببہ الی مستحقہ وقضاء وھو اسقاط الواجب بمثل من عندہ ھو حقہ

صحۃ صلوۃ اخری وقال الشافعی یلغونیۃ النفل ویقع عن الفرض وقولہ وجوازہ ای الحج عند الاطلاق ای اطلاق النیۃ بان ینوی الحج من غیر تعرض للفرضیۃ بدلالۃ تعین من المؤدی دفع دخل مقدر تقریر الدخل انہ لما لم یظہر التعین فی حق النفل حتی بقی مشروعا فلا بد من التعین فی النیۃ بان ینوی الفرض خاصۃ ومع ذلک انکم لتقولون بجواز الحج بمطلق النیۃ تقریر الدفع ان تعین النیۃ حاصل بدلالۃ حال المؤدی اذ الظاہر من حال المسلم الذی وجب علیہ حجۃ الاسلام انہ لا یقصد النفل وعلیہ حجۃ الاسلام یعنی انہ لا یقصد النفل مع ان الفرض باق بذمتہ فصار الفرض متعینا بدلالۃ الحال ولا یحتاج ح الی التعین الصریح وصار کما اذا اشتری شیئا بدراھم مطلقۃ یحکم علی نقد البلد بدلالۃ تعین من المشتری والمطلق قد یقید بدلالۃ الحال واعلم ان ما جعلہ المص نوعا ثالثا من الموقت جعلہ صاحب التوضیح وغیرہ نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما یکون الوقت معیارا لہ لا سببا کالکفارات والنذور المطلقۃ والقضاء والمص لم یجعلہا من الموقت لیحصل النوع الاخر بل جعلہا مطلقا عن الوقت

فصل

فی حکم الواجب بالامر وھو ای الواجب بالامر نوعان احدھما اداء وھو تسلیم عین الواجب بسببہ الی مستحقہ الباء للسببیۃ وھی متعلقۃ بالواجب والی یتعلق بالتسلیم والضمیر فی بسببہ للواجب وفی مستحقہ للواجب ای الاداء تسلیم نفس الواجب الثابت فی الذمۃ بالسبب الموجب لہ کالوقت للصلوۃ والشہر للصوم الی من یستحق ذلک الواجب وھذا التعریف شامل لتسلیم الموقت فی وقتہ کالصلوۃ والصوم وتسلیم غیر الموقت کالزکوۃ وصدقۃ الفطر والمراد بالتسلیم الاخراج من الوجود الی العدم فی الوقت المعین لہ والا فالافعال اعراض لا یمکن تسلیمہا وثانیہما قضاء وھو اسقاط الواجب بمثل من عندہ ھو حقہ الباء تتعلق بالاسقاط

واختلف المشائخ فی ان القضاء یجب بنص مقصود ام بالسبب الذی یوجب الاداء فقال عامتهم بانه یجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة علی مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الی مثل وضمان للعجز امر معقول

یعنی القضاء اسقاط ما وجب فی الذمة بمثل من عنده ای بتسلیم الواجب من عند المکلف هو حقه ای کان ذلك الواجب حق المکلف فاحترز بقوله من عنده عن اداء ظهر الیوم تضاء عن ظهر امسه لانه لیس من عنده بل هو حق الغیر لانه فرض والقضاء انما یکون بصرف النفل الذی هو حق المکلف الی ما کان واجبا علیه وقوله وهو حقه تاکید له وتوضیح له بان المراد (من قوله من عنده) ان یکون حقه لا غیر دالحضرة ف وقد یستعمل الاداء فی موضع القضاء مجازا کما یقال نویت ان اودی ظهر الامس ای اقضی لان اداء ظهر الامس بعد مضیه محال وکذا قد یستعمل القضاء فی موضع الاداء مجازا کما فی قوله تعالیٰ فاذا قضیتم مناسککم ای ادیتم وقوله تعالی فاذا قضیتم الصلوة ای ادیتم لان الجمعة لا قضاء لها واذا ثبت هذا فیجوز الاداء بنیة القضاء وبالعکس واختلف المشائخ فی ان القضاء یجب بنص مقصود ام بالسبب الذی یوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر لا السبب المعروف اعنی الوقت لان الاداء انما یضاف الی الامر لا الی الوقت فان نفس الوجوب یضاف الی الوقت فالحاصل ان القضاء یجب بالسبب الذی یجب به الاداء عند عامة المحققین من اکثر الحنفیة وبعض اصحاب الشافعی واحمد بن حنبل وعامة اهل الحدیث والیه ذهب القاضی الامام ابو زید وشمس الائمة وفخر الاسلام والمص وهذا معنی قوله قال عامتهم بانه ای القضاء یجب بذلك السبب وهو الخطاب ای الامر الذی یوجب الاداء وعند العراقیین من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعی وعامة المعتزلة لابد للقضاء من سبب جدید سوی سبب الاداء فعند الفریق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله تعالی اقیموا الصلوة وقوله کتب علیکم الصیام دال بعینه علی وجوب القضاء لا حاجة الی نص جدید یوجب القضاء مثل قوله علیه السلام فاذا نسی احدکم صلوة او نام عنها فلیصلها اذا ذکرها رواه مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالی فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر بل ورد هذین النصین للتنبیه علی ان الاداء بان فی ذمتکم بالنصین السابقین لم یسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب ای نفس الصلوة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت للقدرة علی مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الی مثل وضمان للعجز امر معقول

فی المنصوص علیه وهو قضاء الصوم والصلوٰة فیتعدی الی المنذورات المتعینة من الصلوٰة والصیام والاعتکاف وفیما اذا نذران یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتکاف عن صوم الوقت عاد شرطه الی الکمال الاصلی لا لان القضاء وجب بسبب اٰخر

فی المنصوص علیه وهو قضاء الصوم والصلوٰة حیث ورد فیهما النصان المذکوران سابقا بقاء نفس الصلوٰة والصوم علی ذمة المکلف لکونه قادرا علی اتیان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وکذا سقوط فضل الوقت عن ذمة المکلف امر معقول لانه عاجز عن اتیان فضل الوقت ولا مثل له ولا ضمان حتی یاتی بهما بخلاف نفس الصلوٰة والصوم لانه علی اتیان مثلهما قربة من عنده قادر وکون بقاء نفس الصلوٰة والصوم وسقوط فضل الوقت امرا معقولا فی المنصوص علیه یدل علی ان الواجب لم یسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفریغ الذمة عن ذلک الواجب بالمثل ولهذا اسمی قضاء ولو وجب بما ابتداء لما صح تسمیته قضاء حقیقة فثبت فی المنصوص علیه ان الموجب للقضاء هو ما اوجب الاداء کما عرفت انفا وذلک امر معقول کما عرفته ایضا فیتعدی ذلک الحکم وهو بقاء الواجب المقدرة علی المثل الی المنذورات المتعینة من الصلوٰة والصیام والاعتکاف مما لم یرد فیه نص نقلی کما فی المنصوص علیه بقاء نفس الواجب علی الذمة بالنص الاول کذلک فیما لم یرد فیه نص جدید هو المنذور من الصلوٰة والصیام والاعتکاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفریق الثانی لابد للقضاء من نص جدید اما صریحا کما فی الصلوٰة والصوم وهو قوله علیه السلام فاذا نسی احدکم الحدیث وقوله تعالیٰ فمن کان منکم مریضا الاٰیة اودلالة وهو التفویت او الفوات ففیما لم یرد النص الصریح فیه للقضاء کالمنذور من الصلوٰة والصیام والاعتکاف تفویت المکلف ذلک بمنزلة نص جدید لقضائه وکذا فواته عند البعض فلا یظهر ثمرة الخلاف بین الفریقین الا فی التخریج فعند الفریق الاول یجب القضاء فی الکل بالنص السابق وعند الفریق الثانی یجب القضاء بالنص الجدید او بالتفویت او الفوات وفیما اذا نذران یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف لعذر مانع من الاعتکاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتکاف عن صوم الوقت عاد شرطه الی الکمال الاصلی لا لان القضاء وجب بسبب اٰخر دفع سوال یرد علی الفریق الاول وهو انه اذا نذر احد ان یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف لعذر منع

ثم الاداء المحض ما یؤدیه الانسان بوصفه علی ما شرع مثل اداء الصلوٰة بجماعة

من الاعتکاف لایقضی اعتکافه فی ضمن رمضان اخر بل یقضی بصوم مقصود وهو صوم النفل فعلم ان السبب للقضاء لیس السبب الذی اوجب الاداء بل سبب اخر اذ لو کان السبب للقضاء هو السبب للاداء وهو قوله تعالی ولیوفوا نذورهم لوجب ان یصح القضاء فی ضمن رمضان الثانی کما صح الاداء فی ضمن رمضان الاول کما هو مذهب ابی یوسف رح او یسقط القضاء اصلا لعدم القدرة علی شرطه الذی هو صیام رمضان الذی مضیٰ فعلم ان السبب للقضاء هو سبب اخر وهو التفویت وهو مطلق عن الوقت فینصرف الی الکامل وهو الصوم المقصود تقریر الدفع ان الاعتکاف لایتحقق بغیر الصیام فاذا نذر بالاعتکاف فقد نذر بالصیام المقصودة ولکن شرف رمضان الحاضر منع من الصیام المقصودة لان العبادة فی رمضان افضل من العبادة فی غیره فلاجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصلی المقصود وهو النفل الی صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتکاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتکاف الی الکمال الاصلی وهو صوم النفل لا لاجل ان القضاء وجب بسبب اخر کما قلتم فان قلت لم لاینتظر الی رمضان الثانی حتی یؤدیه فیه قلت حیوته الی رمضان الثانی امر موهوم فکیف یتوقف الواجب الی هذا الزمان الموهوم فان قلت لو بقی حیا الی رمضان الثانی ولم یعتکف بصوم مقصود وجب ان یؤدیه فی هذا رمضان قلت رمضان الثانی لیس خلفا لرمضان الاول ولا محلا للمنذور فکیف یصح ذلك الاعتکاف فیه ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع فی انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان کامل وقاصر واداء هو شبیه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لایکون فیه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حیث التزامه ولا من حیث تغیر الوقت والمراد بالشبیه بالقضاء ما فیه شبه بالقضاء من حیث التزامه والمراد بالکامل ما یؤدی علی الوجه الذی شرع علیه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض ای الکامل منه ما یؤدیه الانسان بوصفه ای مع وصفه علی ما شرع ای علی الوجه الذی شرع علیه مثل اداء الصلوٰة بجماعة مثال للاداء الکامل فانه اداء علی وجه مشروع علیه فان الصلوٰة انما شرعت

واما فعل الفرد فاداء فيه قصور الا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و فعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار انه التزام الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة و لهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فى هذه الحالة كما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغيرة

بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم النبى عليه السلام بالجماعة فى يومين كما هو مروى فى الصحاح واما فعل الفرد فاداء فيه قصور هذا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه الا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد تائيد لقصور فعل المنفرد ودليل على ان هذا الاداء قاصر فان الجهر صفة كمالية فى الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغى ان يكون اداء المنفرد كاملا لانه هو الواجب بالامر لا ناقصا والاداء بالجماعة يكون اكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة فى حكم الواجب فكانت داخلة فى الامر الذى يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصانا و فعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بان احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقى بعد فراغ الامام اداء من حيث بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار انه التزم الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك الالتزام حقيقة وان كان هو خلف الامام حكما فاذا لم يؤد كما التزم صار شبيها بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا اى لاجل انه يشبه القضاء لا يتغير فرضه بنية الاقامة فى هذه الحالة هذه ثمرة كونه شبيها بالقضاء و توضيحها انه لو كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره للوضوء ونوى الاقامة فى موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع فى اتمام الصلوة فلا يتم اربعا بل يصلى ركعتين كما لو صار قضاء محضا بالفوات ثم وجد المغيرة يعنى كما لا يصلى اربعا فيما صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد المغير بان ينوى الاقامة كذا لا يصلى اربعا فى الصورة المذكورة فان لم يقتد بمسافر

بخلاف المسبوق لانہ مؤدی الی اتمام صلوتہ والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول کما ذکرنا وبمثل غیر معقول کالفدیۃ فی باب الصوم فی حق الشیخ الفانی واحجاج الغیر بمالہ ثبتا بالنص

بل بمقیم اولم یفرغ الامام بعد او تکلم ثم استأنف اویکون مثل ذلک للمسبوق فیصیر فرضہ اربعا بنیۃ الاقامۃ والی المسبوق یشیر بقولہ بخلاف المسبوق بان یقتدی المسافر فی الوقت بعد ما صلی الامام رکعۃ فلما تم الامام صلوتہ نوی المقتدی الاقامۃ فانہ یتم اربعا لانہ مؤدی الی اتمام صلوتہ ای لیس ھو قاضیا فی قدر الباقی بل ھو مؤدی فیہ من کل الوجوہ لان الوقت باق ولم یلتزم اداء ھذا القدر مع الامام فاذا کان مؤدیا یؤثر فیہ نیتہ حیث یتغیر فرضہ بنیۃ الاقامۃ ویصیر اربعا والقضاء نوعان والاولی ان یقول القضاء انواع قضاء محض وھو اما بمثل معقول او بمثل غیر معقول وقضاء فی معنی الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لایکون فیہ معنی الاداء اصلا لاحقیقۃ ولا حکما والمراد بما ھو فی معنی الاداء ما ھو خلافہ ونعنی بالمثل المعقول ما یدرک مماثلتہ بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغیر المعقول ما لایدرک مماثلتہ الا شرعا وھذا القسم من القضاء لابد لہ من سبب جدید بالاتفاق ولکن المص بین القضاء المحض فیکون المراد بقولہ القضاء نوعان القضاء المحض وھو نوعان قضاء بمثل معقول کما ذکرنا من قضاء الصلوۃ بالصلوۃ والصوم بالصوم وقضاء بمثل غیر معقول کالفدیۃ فی باب الصوم فی حق الشیخ الفانی ھو الشیخ الذی یعجز عن الصوم للضعف فعلیہ ان یفدی لکل یوم نصف صاع من بر او دقیقہ او سویقہ او زبیب او صاعا من تمر او شعیر واحجاج الغیر بمالہ فان من لم یستطع الحج لعجز دائم فعلیہ ان یأمر غیرہ بان یحج عنہ ولیؤتیہ المال الذی یحج بہ ثبتا ای الفدیۃ واحجاج الغیر بمالہ بالنص و ھو فی الفدیۃ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین علی ان تکون کلمۃ لا مقدرۃ ای لا یطیقونہ کما فی قولہ تعالی یبین اللہ لکم ان تضلوا ای لان لا تضلوا او تکون الھمزۃ فیہ للسلب ای یسلبون الطاقۃ والا فالایۃ منسوخۃ علی ما قیل ان فی بدء الاسلام کان المطیق مخیرا بین ان یصوم وبین ان یفدی ثم نسخ وفی احجاج الغیر ھو الحدیث ان امرأۃ من خثعم قالت یا رسول اللہ ان فریضۃ اللہ علی عبادہ فی الحج

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي اهم منه فامرناه بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا

ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم وذلك فى حجة الوداع متفق عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبى صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض دين الله فهو احق بالقضاء متفق عليه اقول فى اكثر الروايات احج بفتح الهمزة وضم الحاء بمعنى احرم عنه وادى افعال الحج عنه فعلى هذا لا دلالة فى الحديث على ان الانفاق قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان احج ان امر احدا بان يحج عنه وفى بعض الروايات احج بضم الهمزة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر واما معنى فلان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر واما معنى فلان النفقة عين و الحج افعال وهى اعراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما يثبت الفدية فى الصوم والنفقة فى الحج بالنص فقط قوله لكنه اى النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل هى اهم منه اى من الصوم لانها عبادة بنفسها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم فانه عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اى المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله فضلا جواب سوال مقدر تقديره ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون انه من مات وعليه صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يفدى لكل صلوة بقدر ما يفدى لكل صوم على المذهب المختار وتقرير الجواب ان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا القياس وذلك لان النص الموجب للفدية فى الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا به ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة وهى العجز فكما امرنا فى الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا فى الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد فی الزیادات یجزئہ ان شاء اللہ تعالیٰ کما اذا تطوع بہ الوارث فی
الصوم ولا نوجب التصدق بالشاۃ او بالقیمۃ باعتبار قیامہ مقام
التضحیۃ بل اعتبار احتمال قیام التضحیۃ فی ایامہا مقام التصدق اصلا
اذ ھو المشروع فی باب المال ولھذا لم یعد الی المثل بعود الوقت وفی لھذا قال ابو یوسف

الصوم فامرنا بالفدیۃ فیہا احتیاطا فان کفت عنہا فبہا والا فلہ ثواب الصدقۃ ولہذا
فقال محمد فی الزیادات یجزئہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمسائل القیاسیۃ لا تتعلق بالمشیۃ قط کما اذا
تطوع بہ الوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء نرجو القبول منہ ان شاء اللہ تعالیٰ فکذا ھہنا قولہ ولا
نوجب التصدق بالشاۃ او بالقیمۃ باعتبار قیامہ مقام التضحیۃ بل باعتبار احتمال قیام التضحیۃ
فی ایامہا مقام التصدق اصلا اذ ھو المشروع فی باب المال ولھذا لم یعد الی المثل بعود الوقت
جواب سوال آخر یرد علیہ تقریرہ ان التضحیۃ (وھی اراقۃ الدم فی ایام النحر) عرفت قربۃ بالنص و
ھی غیر معقولۃ لانہا اتلاف الحیوان وتعذیبہ فلا یجوز ان یقاس علیہا غیرہا او یجعل غیرہا قائما مقامہا
بطریق التعدیۃ وانکم تجعلون التصدق بعین الشاۃ (فیما اذا کانت الشاۃ التی عینت للتضحیۃ بالنذر
او بالشراء الصادر من الفقیر بنیۃ التضحیۃ) باقیۃ بعد ایام النحر او بالقیمۃ فیما اذا استہلکت
الشاۃ المعینۃ للتضحیۃ بالنذر او غیرہ او کان من وجبت علیہ لم یضح حتی مضت ایام النحر قائما
مقام التضحیۃ حیث قلتم وجب علیہ ان یصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ بعد ایام النحر
تقریر الجواب انا لا نجعل التصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ واجبات باعتبار قیامہ
مقام التضحیۃ حتی یلزم ما الزمتم بل للاحتیاط باعتبار ان تکون التضحیۃ فی ایامہا فرعا
ویکون التصدق بعین الشاۃ او بالقیمۃ اصلا وتکون ھی قائمۃ مقامہ بعارض الضیافۃ لان
الناس فی تلک الایام اضیاف اللہ ومن عادۃ الکریم ان یضیف باطیب الطعام عندہ وھو اللحم
المزکی المراق منہ الدم ولذا قلنا بالتضحیۃ فی تلک الایام فاذا مضت تلک الایام رجعنا الی
ما ھو الاصل وھو التصدق بالعین او بالقیمۃ اذ ھو المشروع فی باب المال وانما قلنا باعتبار
احتمال قیام التضحیۃ مقام التصدق لان التضحیۃ فی ایامہا تحتمل ان تکون اصلا بنفسہا و
تحتمل ان تکون خلفا والاصل ھو التصدق فما دامت الایام موجودۃ رجحنا الاحتمال الاول و
قلنا بوجوب التضحیۃ وبعد الایام رجحنا الاحتمال الاخیر وقلنا بوجوب التصدق ولھذا
ای لاجل ان ما لا یعقل مثلہ لا قضاء لہ کما یفہم من الایراد التزاما قال ابو یوسف

فیمن ادرک الامام فی العید راکعا لم یکبر لانہ غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ لکنا نقول بأن الرکوع یشبہ القیام فباعتبار ھذہ الشبھۃ لا یتحقق الفوات فیؤتی بھا فی الرکوع احتیاطا وھذہ الاقسام کلھا تتحقق فی حقوق العباد فتسلیم عین العبد المغصوب اداء کامل وردہ مشغولا بالدین او بالجنایۃ بسبب کان فی ید الغاصب اداءٌ قاصر

فیمن ادرک الامام فی العید راکعا لم یکبر لانہ غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ یعنی من ادرک الامام فی صلوٰۃ العید فی الرکوع ویعلم ان الامام یرفع راسہ لو اشتغل بالتکبیرات قائما فلہ ان یدخل فی الرکوع مع الامام ولا یقضی التکبیرات فی الرکوع عند ابی یوسف رح لانھا فاتت عن موضعھا وھو القیام وھو غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃ فی الرکوع فلا یصح قضاءھا فیہ کالقراءۃ والقنوت وعندنا یکبر فی الرکوع من غیر رفع ید لان الرکوع فرض والتکبیرات واجبۃ فیراعی حالھا حق الامکان فرفع الیدین فی التکبیرات سنۃ وکذا وضعھا علی الرکبتین فی الرکوع سنۃ فلا یترک احدھما بالاٰخر وھذا نظیر للقضاء الذی ھو شبیہ بالاداء لان ھذا قضاء من حیث الذات لان محلھا القیام قبل الرکوع وقد فات لکنہ شبیہ بالاداء کما بینہ المصنف بقولہ لکنا نقول بأن الرکوع یشبہ القیام لقیام النصف الاسفل علی حالہ ولان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعۃ بجمیع اجزاءھا من القیام والقراءۃ تقدیرا فباعتبار ھذہ الشبھۃ ای المشابھۃ لا یتحقق الفوات فیؤتی بھا ای التکبیرات فی الرکوع احتیاطا ولما فرغ من بیان انواع الاداء والقضاء فی حقوق اللہ تعالی شرع فی بیان انواعھما فی حقوق العباد فقال وھذہ الاقسام السبعۃ المذکورۃ من الاداء والقضاء کلھا تتحقق فی حقوق العباد ایضا کما تتحقق فی حقوق اللہ تعالی فتسلیم عین العبد المغصوب علی الوصف الذی ورد علیہ الغصب اداء کامل لانہ اداء کما غصب من الاصل والوصف فکان کاداء الصلوٰۃ بالجماعۃ فی حقوق اللہ تعالی وردہ مشغولا بالدین او بالجنایۃ بسبب کان فی ید الغاصب اداءٌ قاصر یعنی رد العبد المغصوب مشغولا بالدین او بالجنایۃ بان استھلک العبد مال انسان حال کونہ فی ید الغاصب فتعلق برقبتہ الدین او جنی جنایۃ یستحق بھا رقبتہ او طرفہ حال کونہ فی ید الغاصب فرد ذلک العبد اداء قاصر اما کونہ اداءً فظاھر لرد ذلک العبد الذی وقع علیہ الغصب واما کونہ قاصرا فلقصور فی الوصف حیث ردہ علی غیر الوصف الذی وقع علیہ الغصب وصار کاداء الصلوٰۃ منفردا فلو ھلک ذلک العبد فی ید المالک قبل الدفع الی ولی الجنایۃ

واذا امهر عبد الغیر ثم اشتراه کان تسلیمه اداء حتی تجبر علی القبول وشبیها بالقضاء من حیث انه مملوکه قبل التسلیم حتی ینفذ اعتاقه فیه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غیر معقول

او البیع فی الدین برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولودفع الی ولی الجنایة او قتل فیها او بیع فی ذلک الدین رجع المالک علی الغاصب بقیمة العبد لقصور فی الاداء فکانه لم یوجد واذا امهر الزوج عبد الغیر ثم اشتراه کان تسلیمه الی الزوجة فی المهر اداء حتی تجبر المرأة علی القبول وشبیهاً بالقضاء من حیث انه مملوکه قبل التسلیم حتی ینفذ اعتاقه فیه دون اعتاقها هذا نظیر للاداء الشبیه بالقضاء وحاصله اذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبدا معینا مملوکا لغیره ثم اشتری ذلک العبد و سلمه الی زوجته کان ذلک اداء حیث سلم ما وقع علیه العقد حتی تجبر المرأة علی قبول ذلک العبد الممهور وهذا من علامة کونه اداء وشبیها بالقضاء لان العبد اذا کان فی ملک سیده کان شخصا اٰخر ثم اذا اشتراه الزوج کان شخصا اخر واذا اسلمه الیها کان شخصا اخر وذلک لان تبدل الملک یوجب تبدل العین حکما والدلیل فی ذلک ما رواه الشیخان عن عائشة قالت دخل رسول الله صلی الله علیه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب الیه خبز وادم من ادم البیت فقال الم ار برمة فیها لحم قالوا بلی ولکن ذلک لحم تصدق به علی بریرة وانت لا تاکل الصدقة قال هو علیها صدقة ولنا هدیة فعلم ان تبدل الملک یوجب تبدل العین حکما فکان الزوج لم یسلم الیها ما وقع علیه العقد بل سلم الیها غیره لانه قبل التسلیم کان مملوکا للزوج وتبدل الملک یوجب تبدل العین حکما کما عرفت ولهذا ینفذ اعتاق الزوج ایاه لانه مملوکه ولا ینفذ اعتاق المرأة فیه قبل التسلیم الیها وهذا ثمرة کونه شبیها بالقضاء ولما کانت ذات العبد موجودة فی الحالین ووصف المملوکیة متغیر فیهما جعل اداء شبیها بالقضا نظرا الی الذات ولم یجعل العکس فلما فرغ عن انواع الاداء شرع فی انواع القضاء فقال وضمان الغصب ای الشئ المغصوب بالمثل فیما اذا غصب مثلیا واستهلکه ووجد المثل فیما بین الناس او بالقیمة فیما لم یکن له مثل او کان له مثل ولکن انصرم عن ایدی الناس قضاء بمثل معقول اما الاول فظاهر لکونه مثلا صورة ومعنی واما الثانی فهو مثل معنی وان لم یکن صورة فالاول کامل والثانی قاصر فهذا نظیر للقضاء بمثل معقول مع قسمیه وضمان النفس والاطراف بالمال فی حالة الخطأ قضاء بمثل غیر معقول

واذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو فى حكم الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

اذ لا مماثلة بين الفائت من النفس والاطراف وبين المال اما صورة فظاهر واما معنى فلان المال مملوك والآدمى مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير للقضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة الى المرأة قضاء هو فى حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبدا غير معين بان قال نكحتك على عبد فصحت التسمية عندنا خلافا للشافعى فح ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد وسط كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن تسليمه الا بان يسلم عبدا وسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القيمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا ولما فرغ عن اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع فى الفرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدرة التى هو شرط للتكليف فاعلم اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعرى لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا فى وقوعه فما يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع به التكليف وما يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او لوجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى وثانيا ان ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل المراد بها هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم الصحة والاقامة وقس عليه وثالثا ان هذه القدرة نوعان كامل وقاصر فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولى والنماء فى الزكوة وهى زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فرّق بین وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممکنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط الوجوب ولا یتکرر الوجوب فی واجب واحد والشرط کونه متوهم الوجود لا کونه متحقق الوجود فان ذلک لا یسبق الاداء ولهذا

والقاصرة هی القدرة الممکنة وهی ادنی ما یتمکن به المامور من اداء ما لزمه کالمال للزکوۃ وهی شرط فی اداء کل امر والشرط لوجوب الاداء توهمها ای کونها متوهم الوجود لا متحقق الوجود ثم الشرع فرّق بین وجوب الاداء وبین وجوب القضاء بعد ما کان اتحادهما فی ان ما هو سبب لاحدهما سبب للاخر کما مر سابقا ثم بین الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة الممکنة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء یعنی ان الشارع جعل القدرة الممکنة شرطا لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتی لو کان قادرا علی الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب علیه القضاء لان القدرة الممکنة شرط الوجوب ولا یتکرر الوجوب فی واجب واحد یعنی لما ثبت ان القضاء یجب بالسبب السابق الذی یجب به الاداء فکان وجوب القضاء عین بقاء ذلک الوجوب لا وجوبا اخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلو یجعل هذه القدرة شرطا لوجوب القضاء الذی هو عین بقاء ذلک الواجب ایضا یتکرر الشرط وبتکررہ یتکرر الوجوب الذی هو مشروط فیلزم ان یکون لواجب واحد وجوبان وذلک باطل بالضرورة فثبت ان وجوب القضاء لا یشترط فیه هذه القدرة فکان المطلوب ح السوال والاثم والدلیل علیه ان فی اخر العمر یلزمه تدارک ما فاته من الفرائض ونعلم یقینا انه لا یقدر علی ذلک فی هذا الوقت فیظهر ثمرته فی حق وجوب الایصاء بالفدیۃ او الاثم واما لو کان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بغیر القدرة لا یجوز والشرط لوجوب الاداء کونه ای ما ذکر من القدرة متوهم الوجود لا کونه متحقق الوجود فان ذلک ای کونه متحقق الوجود لا یسبق الاداء یعنی القدرة الممکنة لیس من ضرورتها ان تکون متحققة فی الحال بل یکفی توهمها فلا یلزم ان یکون الوقت الذی یسع فیه اربع رکعات موجودا متحققا فی الحال بل یکفی توهمه بان یمتد الوقت من جانب الله وذلک لان هذه القدرة شرط والشرط یسبق المشروط الذی هو ههنا الاداء وکونها متحقق الوجود لا یسبق الاداء فکیف یصلح للشرطیۃ ولهذا ای لاجل ان الشرط هو کونها متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر فی اخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا لزفر و الشافعی لجواز ان یظهر فی الوقت امتداد بوقف الشمس کما کان لسلیمان علیه السلام فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فیه ظاهرا کما فی الحلف علی مس السماء وهو نظیر من هجم علیه وقت الصلوة وهو فی السفر ان خطاب الاصل یتوجه علیه ثم یتحول الی التراب للعجز الحالی ومن الاداء ما لا یجب الا بقدرة میسرة للاداء

قلنا اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر فی اخر الوقت تلزمه الصلوة خلافا لزفر و الشافعی لجواز ان یظهر فی الوقت امتداد بوقف الشمس کما کان لسلیمن علیه السلام یعنی اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر او طهرت الحائض فی اخر الوقت الذی لا یسع فیها الا التحریمة لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلک ممکن کما وقع لسلیمان علیه السلام حین عرض علیه الصافنات الجیاد وفاته صلوة العصر باشتغاله بها فعقر تلک الخیل وضرب اعناقها لمرضات الله تعالی فجازاه الله بان اکرمه برد الشمس الی موضعها وتسخیر الریاح بدلا عن الخلیل فتجری بامره رخاء حیث اصاب وهذا فی القران فتامل وقد وقع ذلک لیوشع علیه السلام حتی ظفر قبل دخول لیلة السبت وقصته مذکورة فی صحیح البخاری وقد وقع ذلک لنبینا علیه الصلوة والسلام حین فاتت صلوة العصر من علی کما حکاه القاضی العیاض فی الشفاء وقال الشافعی وزفر لا یجب علیه الصلوة لانه لیس بقادر علی الفعل لفوات الوقت الذی هو من ضرورات القدرة فلم یثبت التکلیف لفوات شرطه وهذا التوهم غیر کاف وهذا هو القیاس فصار الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فیه ظاهرا کما فی الحلف علی مس السماء یعنی لاجل توهم القدرة فصار الاصل ای الاداء واجبا علی المکلف ووجب علیه النقل الی القضاء لانه فی الاصل نقل کما مر لظهور العجز فی الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمة یکون مشروعا ویجب علیه القضاء لظهور العجز کما ینعقد الیمین لاجل الامکان والتوهم ویحنث فی الحال لظهور العجز عن ایجاد شرط البر فی قول من حلف والله لیمسن السماء لان مس السماء ممکن کما وقع لمحمد وعیسی علیهما السلام وقال تعالی اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء فلاجل هذا الامکان تنعقد الیمین ولظهور عجزه عن مس السماء یحنث وهو ای اعتبار التوهم نظیر من هجم ای دخل علیه بغتة وقت الصلوة وهو فی السفر فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم تهیئة الماء قبل ذلک لاشتغاله بتعب السفر وعدم من یعلمه بالوقت من المؤذن وغیره لیتوجه الیه خطاب الاصل کما قال ان خطاب الاصل ای الوضوء وهو قوله تعالی فاغسلوا الایة یتوجه علیه لتوهم القدرة لانه یمکن وجدان الماء بطریق الکرامة کما کان لبعض المشائخ ثم یتحول الخطاب من الاصل الی الخلف وهو التراب للعجز الحالی فیجب علیه التیمم ولما فرغ من بیان القدرة الممکنة شرع فی المیسرة فقال ومن الاداء ای بعض الاداء ما لا یجب الا بقدرة میسرة للاداء

[1] اشارة الی سوال وجواب لهذا السوال فبیان الکلام فی وقوف الشمس والذکر فی قصة سلیمان دا ؟ فلا یناسب ذکرها واما الجواب فیمکن ان یقال ان الشمس احتجبت بالجبال فزعم سلیمان انها غربت فلما عقر الخیل فابانه الله تعالی انها لم تغرب فوقفت الشمس الی ان صلی العصر وکاد ان تغرب فالمراد بالرد الوقوف ۱۲ منه.

وهی زائدة علی الاولی بدرجة وفرق ما بینهما ان بالثانیة تتغیر صفة الواجب فیصیر سمحا سهلا فیشترط دوامها لبقاء الواجب لان الحق متی وجب بصفة لایبقی واجبا الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بانه یسقط الزکوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة الیسر الاتری انه خص الزکوة بالمال النامی الحولی

ثم بین القدرة المیسرة بقوله وهی زائدة علی الاولی ای القدرة الممکنة بدرجة وهی الیسر وفرق ما بینهما ای بین القدرتین فی الحکم ان بالثانیة تتغیر صفة الواجب من العسر الی الیسر فیصیر الواجب سمحا سهلا فیشترط دوامها ای القدرة المیسرة لبقاء الواجب فما دامت هذه القدرة باقیة یبقی الواجب واذا انتفت انتفی الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت بصفة الیسر فلو یبقی الواجب مع انتفاء هذه القدرة لیتبدل من الیسر الی العسر وهذا معنی قوله لان الحق ای الواجب متی وجب بصفة لایبقی واجبا الا بتلك الصفة ف واعلم ان هذه القدرة انما شرط لاکثر العبادات المالیة دون البدنیه ولهذا ای لاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه یسقط الزکوة بهلاك النصاب لزوال القدرة المیسرة التی کانت شرطا لوجوبها خلافا للشافعی فان عنده لاتسقط لتقرر الوجوب علیه بالتمکن بخلاف ما اذا استهلکه اذ تبقی علیه زجرا له علی التعدی وهذا اذا هلك النصاب کله واما اذا هلك بعضه فتبقی الزکوة فی الباقی بحصته وکذا یسقط العشر بهلاك الخارج لان العشر کان واجبا بالقدرة المیسرة لان الممکنة فیه کان بنفس الزراعة فاذا اشترط بقاء تسعة الاعشار عنده علم انه لایجب الا بصفة الیسر فاذا هلك الخارج کله او بعضه یبطل العشر بحصته لانه اسم اضافی یقتضی وجود الحصص الباقیة وکذا یسقط الخراج اذا اصطلم ای استاصل الزرع آفة لان الخراج انما وجب بالقدرة المیسرة لانه یشترط فیه التمکن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغیر ذلك فاذا لم یعطل وزرع الارض واستاصلت الزرع آفة یسقط الخراج لزوال القدرة المیسرة ثم اثبت القدرة المیسرة فی کل واحد من الزکوة والعشر والخراج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة الیسر فی کل واحد الاتری انه خص الزکوة بالمال النامی الحولی وهذا دلیل الیسر والا یمکن الزکوة فی نفس المال بغیر صفة

والعشر بالخارج حقیقة والخراج بالتمکن من الزراعة وعلی هذا قلنا ان الحانث فی الیمین اذا ذهب ماله کفر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنه الی الصوم للعجز فی الحال مع توهم القدرة فیما یستقبل تیسیر للاداء

النماء وغیره وخص العشر بالخارج حقیقة وهذا دلیل الیسر والا فالامکان ثابت بنفس الزراعة وخص الخراج بالتمکن من الزراعة وهذا دلیل الیسر حیث لم یتعلق الخراج برقبة الارض سواء حصل لہ التمکن من الزراعة بنزول المطر وحصول الات الحرث اولا وعلی هذا ای لاجل اشتراط بقاء القدرة المیسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحانث فی الیمین الذی کان له قدرة التکفیر بالمال اذا ذهب ماله کفر بالصوم لان الکفارة بالمال تجب بالقدرة المیسرة فیشترط دوام القدرة علی المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة علی المال وبانتفائها انتفی الواجب فلا یجب بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الکفارة بالمال تجب بقدرة میسرة لوجهین احدهما مابینه المصنف بقوله لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال دلیل الیسر وحاصله ان الله تعالی خیره بین انواع الکفارة بالمال کالاعتاق والاطعام والکسوة وذلک تیسیر لان الخیار بین امور غیر متماثلة فی المعنی کانواع الکفارة یتعدی اثره الی المعنی فیفید التیسیر لا محالة لانه اذا ثبت له الخیار یوفق بما هو الایسر علیه کالمسافر یخیر بین الصوم والفطر ولو کان الواجب عینا کان اشق علیه کالمقیم یجب علیه الصوم خاصة بخلاف الخیار الذی یکون بین امور متماثلة فی المعانی کما فی قوله تعالی ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم فان اثره یقتصر علی الصورة ولا عبرة بالصورة فیفید تاکید الوجوب لا تیسیره والتخییر فی صدقة الفطر حیث خیر فیها بین نصف صاع من بر وبین صاع من شعیر وغیره من القبیل الثانی فلا یرد انه یلزم ان تکون هی واجبة بصفة الیسر ایضا للتخییر وذلک خلاف الواقع والثانی ما بینه بقوله والنقل عنه عطف علی اسم ان ای ولان النقل عن التکفیر بالمال الی الصوم للعجز فی الحال لذهاب المال مع توهم القدرة علی التکفیر بالمال فیما یستقبل تیسیرا للاداء منصوب علی التمیز وهو قائم مقام خبر ان وحاصله ان نقل الحکم عن التکفیر بالمال الی الصوم لکونه عاجزا فی الحال عن التکفیر بالمال مع توهم قدرته علیه فی المستقبل تیسیر علی المکلف وسهولة الامر علیه حیث امکن له الخروج عن العهدة بالصوم فی الحال ولم یعتبر العجز المستدام فی العمر فی حقه کما اعتبر

فکان من قبیل الزکوة الا ان المال هنا غیر عین فای مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوی الاستهلاک الهلاک هنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر واما الحج فالشرط فیه الممکنة من السفر المعتاد براحلة وزاد والیسر لا یقع الا بخدم واعوان ومراکب ولیس ذلک بشرط بالاجماع فلذلک لم یکن شرطا لدوام الواجب

فی حق الشیخ الفانی واذا ثبت انها وجبت بقدرة میسرة فکان ای التکفیر بالمال من قبیل الزکوة فی اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا اهلک المال یسقط الکفارة بالمال وینتقل الوجوب الی الصوم ضرورة کما یسقط الزکوة بهلاک النصاب قوله الا ان المال هنا ای فی الکفارة غیر عین ای غیر معین بل الوجوب بمطلق المال فای مال اصابه ای الحانث من بعد ای بعد الحنث وبعد العجز دامت به القدرة ای ثبت بذلک المال القدرة ولدفع دخل مقدر تقریره ان الکفارة بالمال لما کانت من قبیل الزکوة حتی تسقط بهلاک المال مثل الزکوة فینبغی ان لا یعود وجوب الکفارة بالمال علیه بحصول مال اخر بعد السقوط کما فی الزکوة ومع ذلک انکم تقولون انه یجب علیه الکفارة بالمال اذا حصل له مال اخر تحریر الجواب ان بینهما فرقا وهو ان الزکوة تجب بمال معین فبعد هلاکه لا یعود الوجوب بحصول مال اخر حتی لا یحول علیه الحول واما الکفارة بالمال فلم تتعلق بمال معین بل بمطلق المال لان المقصود ما یصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فیه فای مال حصل له بعد ذلک ثبت له القدرة علی اداء الکفارة بالمال فلذا تجب علیه ولهذا ساوی الاستهلاک الهلاک هنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر یعنی لاجل ان المال غیر معین فی الکفارة بالمال هلاک المال بنفسه واستهلاکه ایاه سواء فی سقوط وجوب الکفارة بالمال فکما تسقط بالهلاک تسقط بالاستهلاک وذلک لان المال لما کان غیر معین فی وجوب الکفارة لم یوجد التعدی منه علی محل مشغول بحق الغیر حتی یقال تجب علیه الکفارة بالمال بالاستهلاک زجرا له علی التعدی بخلاف الزکوة فان المال فیها معین لوجوب الزکوة فاذا استهلک المال لم تسقط الزکوة عن ذمته لوجود التعدی منه علی محل مشغول بحق الغیر فتجب علیه الزکوة زجرا له علی التعدی واما الحج فالشرط فیه القدرة الممکنة من السفر المعتاد براحلة وزاد والیسر لا یقع الا بخدم واعوان ومراکب ولیس ذلک بشرط بالاجماع فلذلک لم یکن دوام القدرة الممکنة شرطا لدوام الواجب حتی اذا فوت القدرة لا یبقی الحج واجبا علی حاله ویظهر ذلک فی حق الاثم

وکذلک صدقة الفطر لم تجب بصفة الیسر بل بشرط القدرة و هو الغناء لیصیر الموصوف بہ اھلا للاغناء

والایصام هذا ابتداء بیان بان الحج وکذا صدقة الفطر لا تجبان بقدرة میسرة بل بقدرة ممکنة اما الحج فلان الزاد القلیل والراحلة الواحدة ادنی ما یتمکن به المرء من اداء الحج وهذا هو المستفاد من قوله تعالی من استطاع الیه سبیلا لان الاستطاعة یتحقق بما ذکرنا واما الیسر فلا یحصل الا بخدم واعوان ومراکب کثیرة وذلک لیس بشرط بالاجماع فاذا ثبت انه یثبت بالقدرة الممکنة فبقاء هذه القدرة لا یکون شرط الدوام الحج لان بقاء القدرة الممکنة لیس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض ولا یشترط بقاؤها کالشهود فی باب النکاح فاذا انتفت القدرة الممکنة للحج یبقی الحج واجبا واما صدقة الفطر فبینها المصنف بقوله وکذلک صدقة الفطر لم تجب بصفة الیسر بل بشرط القدرة الممکنة وهو ای الشرط المذکور الغناء لیصیر الموصوف به اهلا للاغناء یعنی صدقة الفطر انما تجب بقدرة ممکنة وهی الغناء الشرعی وهو کونه مالکا للنصاب وهذا الغناء لیس بیسر لان الیسر انما یحصل بالمال النامی لیکون الاداء من الفضل وهذا لیس بشرط ولذا لم یشترط فیهما حولان الحول بل لو ملک النصاب لیلة الفطر یلزمه صدقة الفطر وانما جعلنا الشرط الغناء لقوله علیه السلام خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی رواه البخاری ومسلم فلابد من اعتبار صفة الغناء فی المکلف لیصیر بواسطته اهلا لاغناء الغیر لان الاغناء من غیر الغنی لا یتحقق کما ان التملیک من غیر المالک لا یتحقق فان قیل المراد بالغناء هو کونه مالکا لقوت فاضل عن یومه وهذا هو القدرة الممکنة وما قلتم به هو المیسرة فیجب الصدقة علی کل من یملک قوتا فاضلا عن یومه کما هو مذهب الشافعی قلت لو یکون المراد بالغناء ما قلتم یلزم قلب الموضوع ویرجع الامر الی الحرج بان یعطی الیوم هذا القدر الفقیر فیصیر محتاجا الی السوال فیسئل من ذلک الفقیر غدا عین تلک الصدقة وهذا اقبح لان دفع حاجة نفسه لئلا یحتاج الی السوال اولی من دفع حاجة الغیر ولذا قلنا ان عندنا ما دون النصاب له حکم العدم حتی حل الشرع لمالکه اخذ الصدقة ثم اثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة الیسر) بقوله

ص ۱۰۱ المال

الاترى انہ یجب بثیاب البذلۃ ولا یقع بہا الیسر لانہا لیست بنامیۃ فلم یکن البقاء مفتقرا الی دوام شرط الوجوب. فصل فی صفۃ الحسن للمامور بہ المامور بہ نوعان حسن لمعنی فی عینہ وحسن لمعنی فی غیرہ والذی حسن لمعنی فی عینہ نوعان ما کان المعنی فی وضعہ کالصلوۃ فانہا تتادی بافعال واقوال وضعت للتعظیم والتعظیم حسن فی نفسہ الا ان یکون فی غیر حینہ او حالہ

الاترى انہ ای الواجب وہو صدقۃ الفطر یجب بثیاب البذلۃ ای بالثیاب التی یتبذل ویستعمل فی اللبس حتی لو ملک من ہذہ الثیاب فاضلۃ عن حاجتہ الاصلیۃ ما یساوی نصابا وجب علیہ صدقۃ الفطر والحال لا یقع بہا الیسر لانہا لیست بنامیۃ وحصول الیسر انما یکون بالمال النامی لیکون الاداء من الفضل نعم یحصل بہذہ الثیاب القدرۃ الممکنۃ فعلم ان الشرط للصدقۃ ہو القدرۃ الممکنۃ لا المیسرۃ فلم یکن البقاء مفتقرا الی دوام شرط الوجود یعنی فلا یحتاج الواجب وہو صدقۃ الفطر فی بقائہ الی بقاء القدرۃ الممکنۃ التی ہو شرط لہ کما عرفت ولما فرغ المصنف عن بیان القدرۃ الممکنۃ والمیسرۃ شرع فی بیان حسن المامور بہ فقال فصل فی صفۃ الحسن للمامور بہ ولما اثبت صفۃ الحسن للمامور بہ فی اخر الکتاب لم یحتج الی اثباتہ ہنا فترکہ وشرع فی تقسیمہ فقال المامور بہ نوعان احدہما حسن لمعنی فی عینہ بان یکون الحسن فی ذات ذلک المامور بہ من غیر واسطۃ وثانیہما حسن لمعنی فی غیرہ بان یکون منشأ حسنہ ہو ذلک الغیر والمامور بہ لا دخل لہ فیہ والذی حسن لمعنی فی عینہ وہو القسم الاول نوعان احدہما ما کان المعنی الذی اتصف بہ المامور بہ بالحسن فی وضعہ من غیر نظر الی واسطۃ یعنی النوع الاول من القسم الاول ما یکون الوصف (الذی صار بہ المامور بہ حسنا) فی حد ذاتہ حسنا کالصلوۃ فانہا تتادی بافعال واقوال وضعت للتعظیم والتعظیم حسن فی نفسہ الا ان یکون التعظیم فی غیر حینہ کالصلوۃ فی الاوقات المکروہۃ او فی غیر حالہ کالصلوۃ مع الحدث والجنابۃ والحاصل ان الصلوۃ حسن لمعنی وضع للحسن فی نفسہ فانہا افعال کالرکوع والسجود واقوال کالثناء والتسبیح فحسنہا لہذہ الافعال والاقوال وہذہ الافعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فی وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

فی نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن فی نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان بالله بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوٰة ولذا قسم بعضهم النوع الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايمان والثانی ما يقبل السقوط كالصلوٰة وثانيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى فی وضعه يعنی النوع الثانی ما يكون ملحقا بما كان المعنى فی وضعه ای بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكوة والصوم والحج فالزكوٰة فی الظاهر اضاعة المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا الصوم فی الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسنا لقهر النفس الامارة بالسوء التی هی عدو الله تعالى وعدا وتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج فی الظاهر قطع مسافة وزيارة امكنة متعددة وسعی وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كانها لم تكن حائلة فيما بين فصار الزكوٰة والصوم والحج حسنة لعينها ای لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه. فتامل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير فی الزكوٰة واشتهاء النفس فی الصوم وشرف المكان فی الحج تضمنت اغناء عباد الله فی الاول وقهر عدوه وهو النفس فی الثانی وتعظيم شعائره فی الثالث وكل واحد من هذه الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ای بلا واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعنی انما صارت هذه الافعال حسنة بلا واسطة وملحقة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة اليه فصارت كانها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثانی الذی يأتی بيانه فان الواسطة فی الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالتحق بالحسن لعينه بخلاف الثانی فان الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحکم هذین النوعین واحد وهوان الوجوب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب اوباعتراض ما یسقطه بعینه والذی حسن لمعنی فی غیره نوعان ما یحصل المعنی بعده بفعل مقصود کالوضوء والسعی الی الجمعة وما یحصل المعنی بفعل المامور به کالصلوة علی المیت

وجعلت الافعال التی فیها هذه الوسائط داخلة فی الحسن لغیره کالجهاد وصلوة الجنازة واقامة الحدود وحکم هذین النوعین ای الحسن لمعنی فی نفسه والملتحق به واحد وهوان الوجوب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب اوباعتراض ما یسقطه بعینه یعنی حکم هذین النوعین واحد وهوان الواجب لا یسقط عن الذمة بعد ثبوتها الا باتیانه ای بادائه اوباعتراض ماله اثر فی اسقاط نفسه بلا واسطة کالحیض والنفاس فان الصلوة یسقط عن الذمة بالحیض والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغیره کالوضوء والجهاد فانه یسقط بسقوط ذلک الغیر و یبقی ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الی الامر بواسطته فاندفع ما قیل ان کان المراد بالواجب ما ثبت فی الذمة بالسبب هو نفس الوجوب صح قوله باعتراض ما یسقطه بعینه لانه قد یسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة فی الوقت ولکن ایراده هنا غیر مناسب لانه بصدد بیان حسن ما ثبت بالامر لا فی بیان حسن ما ثبت بالسبب وان کان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا یصح قوله اوباعتراض ما یسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا یسقط بعارض والذی حسن لمعنی فی غیره وهو القسم الثانی نوعان احدهما ما یحصل المعنی الذی حسنه لاجله بعده بفعل مقصود کالوضوء والسعی الی الجمعة یعنی النوع الاول هو ما لا یتادی الغیر الذی حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به بل لابد ان یوجد بعد المامور به بفعل اخر مقصود کالوضوء والسعی فالوضوء فی نفسه تبرید وتنظیف للاعضاء واضاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوٰة والصلوٰة لا تحصل بنفس الوضوء بل لابد لها من فعل اخر قصدا توجد به الصلوٰة وکذا السعی الی الجمعة عبارة عن المشی ونقل الاقدام ولیس فی ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة وهی لا تحصل بمجرد المشی بل بفعل اخر بعده وثانیهما ما یحصل المعنی بفعل المامور به یعنی النوع الثانی ما یتادی الغیر الذی حسن المامور به لاجله بنفس فعل المامور به لا بفعل اخر بعده کالصلوٰة علی المیت فانها فی نفسها بدعة مشابهة بعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير

فصل فى النهى وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن

وانما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعدها والجهاد فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعده واقامة الحدود فانها فى الظاهر تعذيب وانما حسنت لزجر الناس عن المعاصى وهو يحصل بمجرد اقامة الحدود لا يحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما فى صلوة الجنازة وكبت اعداء الله تعالى كما فى الجهاد والزجر عن المعاصى كما فى اقامة الحدود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا ولما كانت هذه الوسائط (وهى اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهى فى النوع الثانى والصلوة والجمعة فى النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلة فى الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اى الحكم بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعى ببقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطهما وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهى ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتامل ولما فرغ عن الامر شرع فى مقابله وهو النهى فقال فصل فى النهى وهو فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبح وفى اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن اى كما ينقسم الامر فى كون المامور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهى ينقسم فى كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمعنى فى غيره كما ستعلم وذلك لان الحكيم كما لا يامر الا بالحسن كذلك لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبحه وضعا بان يكون وضعه للقبح العقلى مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قبح لعینه وضعا کالکفر والعبث وما التحق بہ بواسطة عدم الاهلیة والمحلیة شرعا کصلوة المحدث وبیع الحر والمضامین والملاقیح وحکم النهی فیهما بیان انه غیر مشروع اصلا وما قبح لمعنی فی غیره وهو نوعان

والثانی ما یکون قبحه شرعا بان الشرع ورد بقبحه الا فیجوزه العقل او لغیره بان یکون القبح للغیر وبقبحه یکون المنهی عنه قبیحا وذلك ایضا نوعان احدهما وصف بان یکون الغیر الذی قبح لاجله المنهی عنه وصفا لازما للمنهی عنه وثانیهما مجاور بان یکون الغیر الذی قبح لاجله المنهی عنه مجاوراله فی بعض الاحیان ومنفکا عنه فی بعضها فصار الاقسام اربعة فالاول مابینه المص بقوله ما قبح لعینه وضعا کالکفر والعبث فالکفر قبیح لعینه وضعا لان فی ذاته قبحا یعرف بمجرد العقل وهو کفران المنعم ولذا لا ینسخ حرمته وکذا العبث فانه لما کان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما لیس له عاقبة حمیدة یعرف قبحه الذی فی ذاته بمجرد العقل وما التحق به ای بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلیة والمحلیة شرعا کصلوة المحدث وبیع الحر والمضامین والملاقیح هذا هو القسم الثانی وذلك لان الصلوة لیست فی نفسها قبیحة یعرف قبحها بالعقل بل فی نفسها حسنة ولکن الشرع جعل اهلیة العبد لها منحصرة فی حال الطهارة فالتحقت بالقبیح وضعا بواسطة عدم الاهلیة وکذا بیع هؤلاء الاشیاء قبیح ولکن لا یعرف قبحها الا بالشرع وذلك لان البیع فی نفسه لیس قبیحا یعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع جعل محله مالا متقوما والحر لیس بمال وکذا المضامین لیست بمال وهی ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذا الفحل فهو یبیع الماء وهو لیس بمال شرعا فصار بیعها قبیحا شرعا التحق بالقبیح وضعا بواسطة عدم المحلیة شرعا وکذا الملاقیح لیست بمال وهی ما فی البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لحقت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا یجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوا بحذف الجار کذا قیل وصورة بیعها ان یقول بعت الولد الذی یحصل من هذه الناقة فبیعها قبیح شرعا لعدم المحلیة لان الماء قبل ان یخلق لیس بمحل البیع وکان ذلك من عادات العرب فنهی النبی صلی الله علیه وسلم عنه وحکم النهی فیهما ای فی القسمین المذکورین بیان انه ای المنهی عنه غیر مشروع اصلا لا یتصور ان یکون مشروعا بوجه وما قبح لمعنی فی غیره وهو نوعان

ماجاورہ المعنی جمعا کالبیع وقت النداء والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ والوطی فی حالۃ الحیض وحکمہ انہ یکون صحیحا مشروعا بعد النہی و لهذا قلنا ان وطیها فی حالۃ الحیض یحللها للزوج الاول ویثبت بہ احصان الواطی وما اتصل بہ المعنی وصفا کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر

احدهما ما جاورہ المعنی جمعا هذا هو القسم الرابع یعنی القسم الرابع ما جاور المنهی عنہ الغیر الذی قبح لاجلہ ذلک المنهی عنہ جمعا بان یجتمعا فی بعض الاحیان من غیر ان یصیر ذلک الغیر وصفا لازما لہ او داخلا فی حقیقتہ کالبیع وقت النداء والصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ والوطی فی حالۃ الحیض فالقبح فی هذہ الاشیاء لامر یجاور هذہ الاشیاء لا لذاتها فالبیع فی وقت اذان الجمعۃ امر مشروع فی ذاتہ وانما قبح بالاخلال بالسعی الواجب الی الجمعۃ وهو امر مجاور للبیع قابل للانفکاک عنہ فان البیع قد یوجد بغیر الاخلال بان یبیعا فی الطریق ذاهبین الی الجامع والاخلال بالسعی قد یوجد بدون البیع بان یمکث فی الطریق بغیر البیع وکذا الصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ مشروعۃ فی ذاتها وانما قبحت لاجل شغل ملک الغیر وهو امر ینفک عن الصلوۃ بان یوجد الصلوۃ فی ملک نفسہ ویوجد الشغل بغیر الصلوۃ بان یسکن فیها ولا یصلی وکذا الوطی فی الحیض مشروع من حیث انها منکوحتہ وانما قبح لاجل الاذی وهو امر یجاور الوطی قد ینفک عن الوطی بان یوجد الاذی بدون الوطی والوطی بدون الاذی وحکمہ ای حکم هذا القسم انہ ای المنهی عنہ یکون صحیحا مشروعا بعد النهی بلا خلاف حتی انعقد البیع وقت النداء ویکون موجبا للملک من غیر توقف علی القبض ویتادی الفرض فی الارض المغصوبۃ ویکون الوطی فی حالۃ الحیض سببا للاحصان مثل الوطی فی حالۃ الطهر ولهذا ای لاجل ان المنهی عنہ فی هذا القسم یکون مشروعا بعد النهی قلنا ان وطیها فی حالۃ الحیض یحللها للزوج الاول ویثبت بہ احصان الواطی یعنی من طلق امرأتہ ثلثا لا یحل لہ هذہ المرأۃ بعد ذلک حتی تنکح زوجا غیرہ ویدخل بها ذلک الزوج الثانی فان دخل بها فی حالۃ الحیض تحل بہ للزوج الاول بان ینکحها بعدہ وکذا یثبت بہ الاحصان فان من شروط الاحصان ان یدخل بامرأۃ علی وجہ مشروع فان دخل بها فی حالۃ الحیض یصیر بہ محصنا حتی لو زنی بعدہ کان حدہ الرجم وما اتصل بہ المعنی وصفا وهذا هو القسم الثالث بان یکون الغیر الذی صار المنهی عنہ لاجلہ قبیحا وصفا لازما لہ لا ینفک عنہ کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر فان البیع الفاسد کالبیع بالخمر لیس قبیحا باصلہ

والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنہی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القسم الاخیر وقال الشافعیؒ فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ

لانہ قد وجد فیہ رکن البیع من اہلہ فی محلہ لکن اتصل بہ ما یوجب قبحہ علی وجہ صار وصفا لازما لہ لا ینفک عنہ وہو کون الخمر ثمنا اذ الخمر لیست بمال متقوم وہی مما وجب الاجتناب عنہا فلا یجوز تسلیمہا وتسلمہا والثمن فی البیع بمنزلۃ الوصف اللازم لان البیع لا ینفک عن الثمن فیفسد بہ البیع ولا یبطل بخلاف بیع الحر لان الحکم یثبت بقدر دلیلہ ولکن اصوم یوم النحر لیس فی نفسہ قبیحا لانہ عبادۃ وامساک للہ تعالی وانما قبح لوصف نتصل بہ وصار لازما لہ وہو الوقت والوقت داخل فی تعریف الصوم لا یمکن انفکاکہ عنہ فصار بمنزلۃ الوصف اللازم وہذا الوقت ای یوم العید یوم ضیافۃ اللہ تعالی وفی الصوم اعراض عنہ فصار قبیحا لاجلہ وحکم ہذا القسم ان المنہی عنہ یکون فیہ فاسدا لاتصال القبح فیہ بخلاف القسم الذی قبلہ فان المنہی عنہ یکون فیہ مکروہا لعدم اتصال القبح فیہ لیکون الحکم ثابتا بقدر دلیلہ ولما فرغ عن تقسیم المنہی عنہ اراد ان یبین ان ای نہی یقع علی القسم الاول ای القبیح لعینہ وای نہی یقع علی القسم الثانی ای القبیح لغیرہ فقال والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنہی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القسم الاخیر والمراد بالافعال الحسیۃ ما یعرف حسا ولا یتوقف تحققہا علی الشرع وقیل ما یکون معانیہا المعلومۃ قبل الشرع باقیۃ علی حالہا بعد ورود الشرع لم یتغیر بہ کالقتل والزنا وشرب الخمر فالنہی الخالی عن القرینۃ الدالۃ علی ان المنہی عنہ قبیح لعینہ او لغیرہ یقع علی القبیح لعینہ الا اذا قام الدلیل علی خلافہ کالنہی عن الوطی فی حالۃ الحیض فانہ حرام لغیرہ مع انہ فعل حسی لان الدلیل قد دل علی ان النہی عنہ لمعنی الاذی لا لعینہ والمراد بالافعال الشرعیۃ ما یتوقف حصولہ ولا تحققہ علی الشرع وقیل ما تغیرت معانیہا بعد ورود الشرع کالصوم والصلوۃ والبیع والاجارۃ وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم ہو الامساک مطلقا وقد زیدت فی الشرع علیہ اشیاء وقس علیہ الباقی فالنہی المذکور اذا ورد علی ہذہ الافعال یحمل علی القبیح لغیرہ وصفا حتی یکون المنہی عنہ بعد ورود النہی فاسدا لا باطلا الا اذا دل دلیل علی کونہ قبیحا لعینہ کالنہی عن بیع المضامین والملاقیح وصلوۃ المحدث وقال الشافعیؒ فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل یدل علی خلافہ لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ

الی الکامل منہ کالامر ولا یلزم الظہار لان کلامنا فی حکم مطلوب تعلق بسبب مشروع لہ ایبقی سببا والحکم بہ مشروع عامع وقوع النہی عنیہ واما ما ھو جزاء شرع زجرا فیعتمد حرمۃ سببہ کالقصاص ولنا ان النہی یراد بہ عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبہم فیعتمد التصور

ای مطلق النہی الی الکامل منہ وھو القسم الاول کالامر فکما ان الامر المطلق الخالی عن القرائن یقع علی الحسن لعینہ عندکم کذلک النہی الخالی عن القرائن یجب ان یقع علی القبح لعینہ لان المطلق ینصرف الی الکامل والنہی مثل الامر فی الاقتضاء فعندہ النہی عن الافعال الحسیۃ و الشرعیۃ یحمل علی القبح لعینہ الا اذا دل دلیل علی خلافہ فحرمۃ الزنا والخمر وحرمۃ صوم النحر عندہ سواء فیکون کل واحد باطلا فلا یکون صوم العید سببا للثواب ولا البیع الفاسد موجبا للملک بعد القبض قولہ ولا یلزم الظہار لان کلامنا فی حکم مطلوب تعلق بسبب مشروع لہ ایبقی سببا والحکم بہ مشروعا مع وقوع النہی علیہ ای علی السبب ام لا یبقی واما ما ھو جزاء شرع زاجرا عن الفعل الحرام فیعتمد حرمۃ سببہ کالقصاص دفع نقض یرد علیہ تقریرہ انکم قلتم النہی عن التصرفات الشرعیۃ یعدم مشروعیتہا فلا یتعلق بہ حکم من احکام الشرع والظہار منہی عنہ کما یستفاد من قولہ تعالی منکرا من القول وزورا ومع ذلک قلتم ان الظہار انعقد سببا للکفارۃ التی ھی عبادۃ ولم ینعدم بالنہی فاجاب عنہ بان کلامنا لیس الا فی النہی الوارد علی حکم مطلوب شرعی یتعلق بسبب مشروع کالملک یتعلق بسببہ المشروع وھو البیع وھو انہ ھل یبقی ذلک السبب سببا لہذا الحکم وھل یبقی الحکم الذی یتعلق بذلک السبب مشروعا بعد وقوع النہی علی ذلک السبب ام لا واما الظہار فھو لیس بسبب مشروع بل ھو حرام فانہ منکر من القول وزورا حتی یقال انہ بعد ورود النہی ایضا سبب للحکم المشروع وھو الکفارۃ واما الکفارۃ فھی جزاء شرع زجرا عن الفعل الحرام وھو الظہار فھی لا محالۃ تقتضی ان یکون سببہا حراما کالقصاص فانہ جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام فھو یقتضی حرمۃ القتل فکون القتل والظہار حراما لا ینافی ان یکونا صالحین لایجاب الجزاء بل یحققہ ثم اورد المصنف دلیلا علی ان النہی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القبح لغیرہ وصفا فقال ولنا ان النہی یراد بہ عدم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبہم بحیث لو اقدم علیہ المکلف لاوجدہ فیعتمد التصور ای فیقتضی النہی ان یکون المنہی عنہ متصور الوجود عن المکلف

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلى فى النهى فاما القبح فوصف قائم بالنهى يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل فى موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر ولا تنافى بينهما

ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اى على كفه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلى فى النهى يعنى الحكم الاصلى فى النهى هو ان يكون المنهى عنه متصور الوجود عن المكلف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون فى الكوز ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفيا نعم لو كان الماء يكون نهيا فاذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفى لبيان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس فاما القبح فى المنهى عنه فوصف قائم فى المنهى عنه بالنهى اى بسبب النهى يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى به اى بالنهى تحقيقا لحكمه اى حكم النهى يعنى ان القبح فى المنهى عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهى فلا يجوز تحقيقه اى القبح على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه اى القبح والموجب المقتضى هو النهى بل يجب العمل بالاصل اى النهى فى موضعه اى موضع ورود النهى هو المنهى عنه بان يبقى المنهى عنه اختيارا واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذون فيه باصله وممنوعا عنه لاجل قبح النهى واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اى العمل ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى المنهى عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر كما يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها وذهب لمعانها وصفاؤها ولا تنافى بينهما اى المشروعية باصله والفساد بوصفه حتى يقال لا يمكن ان يكون الشئ فاسدا مع بقاء مشروعيته وحاصل الاستدلال ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه متصور الوجود والا يكون نفيا ونسخا كما عرفت وهذا الاصل فى النهى وكون المنهى عنه قبيحا فرع فيه اذا القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فاجتمع فى المنهى عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذا يكون

فالمشروع یحتمل الفساد بالنهی کالاحرام الفاسد فوجب اثباتہ علی هذا الوجه رعایة لمنازل المشروعات فی محافظة لحدودها وعلی هذا الاصل قلنا ان البیع بالخمر مشروع باصلہ وهو وجود رکنہ فی محلہ غیر مشروع بوصفہ وهو الثمن لان الخمر مال غیر متقوم فیصلح ثمنا من وجہ دون وجہ فصار فاسدا لا باطلا وکذلک بیع الربوا

احدهما اصلا والآخر فرعا فوجب ان یراعی حالهما بحیث لا یبطل احدهما فالاختیار فی الافعال الشرعیة یستدعی ان یکون اختیار الفعل فیہ من جانب الشرع فیکون ماذونا فیہ والقبح یستدعی ان یکون ممنوعا عنہ وهذا لا یمکن الا بان یکون ذلک الفعل مشروعا باصلہ وذاتہ وقبیحا وممنوعا باعتبار وصفہ فیصیر فاسدا لا باطلا والشافعی لما قال انہ قبیح لعینہ ابطل الاختیار الشرعی الذی هو الاصل فی النهی بالفرع ای بالقبح الذی هو المقتضی وان بقی فیہ الاختیار الحسی وهو غیر نافع فیصیر النهی لغیا ونسخا ویبطل الاصل لرعایة المقتضی هذا هو توضیح المقام ثم اکد قولہ ولا تنافی بینهما بقولہ

فالمشروع یحتمل الفساد بالنهی کالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج اذا جامع بامرأتہ قبل الوقوف بعرفة فسد احرامہ وجہ فهذا الاحرام الفاسد مشروع باصلہ حتی وجب علیہ المضی علی ذلک ووجب علیہ الجزاء بارتکاب المحظور فی هذا الاحرام وفاسد بوصفہ حتی لو مضی علی هذا الاحرام لا یخرج بہ عن العهدة فیجب علیہ القضاء فی العام القابل فثبت ان الجمع بین الفساد والمشروعیة متصور شرعا وانہ لا تنافی بینهما فوجب اثباتہ ای کون المنهی عنہ مشروعا علی هذا الوجہ وهو ان یکون مشروعا باصلہ مع کونہ قبیحا بوصفہ رعایة لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها والرعایة ان ینزل الاصل وهو کون المنهی عنہ اختیاریا فی منزلہ بان یجعل المنهی عنہ مشروعا باصلہ والتبع وهو کونہ قبیحا فی منزلہ بان لا یجعل التبع مبطلا للاصل کما ابطل الشافعی بجعل المنهی عنہ قبیحا لعینہ کما عرفت والمحافظة ان یجعل النهی نهیا والنفی نفیا لا ان یجعل کل واحد فی المشروعات احدا کما جعل الشافعی ثم فرع علی الاصل الذی اثبتہ بدلیل فقال وعلی هذا الاصل وهو ان النهی فی التصرفات الشرعیة یقتضی بقاء مشروعیتها باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البیع بالخمر مشروع باصلہ وهو ای الاصل فی البیع وجود رکنہ فی محلہ والرکن للبیع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال ما یمیل الیہ الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجة) قد وجد فصار مشروعا باصلہ وغیر مشروع بوصفہ وهو ای الوصف الثمن لان الخمر وان لکنها غیر متقوم لان المتقوم ما یجب بقاؤہ بعینہ او بقیمتہ شرعا وهی لیست بهذہ المثابة فی حق المسلم فیصلح ثمنا من وجہ دون وجہ فصار فاسدا لا باطلا فیکون هذا البیع مفیدا للملک بعد القبض وکذلک ای کالبیع بالخمر بیع الربوا

غیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی العوض وکذلک الشرط الفاسد فی معنی الربوا وکذلک صوم یوم النحر مشروع باصله وهو الامساک لله تعالی فی وقته وغیر مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا الوقت بالصوم الا یری ان الصوم یقوم بالوقت ولا خلل فیه والنهی یتعلق بوصفه وهو انه یوم عید فصار فاسدا ولهذا یصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصیة متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا

وهو معاوضة مال بمال فیه فضل یستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبین مشروع باعتبار ذاته الذی هو العوضان وغیر مشروع بوصفه وهو الفضل فی العوض ففات شرط الجواز الذی هو المساواة فیصیر فاسدا لا باطلا وکذلک الشرط الفاسد هو ما لا یقتضیه العقد ولاحد المتعاقدین فیه نفع او المعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق فی معنی الربوا حیث یصیر به البیع فاسدا وکذلک صوم یوم النحر مشروع باصله وهو الامساک لله تعالی فی وقته وکذلک صوم ایام التشریق ویوم الفطر مشروع باصله حتی صح به النذر عندنا وغیر مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضیافة الموضوعة فی هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غیر داخل فی مفهومه ثم استوضح ذلک بقوله الا یری ان الصوم یقوم بالوقت ای یوجد فیه لکونه معیارا له ولا خلل فیه ای فی الوقت لانه کسائر الاوقات فلا یتعلق النهی عن الصوم فی ذلک الوقت باعتبار ذات الوقت والنهی یتعلق بوصفه ای بوصف الوقت وهو انه یوم عید ای یوم الضیافة الله والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه یقوم به فصار صوم یوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا ای لکونه مشروعا باعتبار اصله یصح النذر به عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعی وهو روایة ابن المبارک عن ابی حنیفة رح لانه ای هذا النذر نذر بالطاعة من حیث ذات الصوم وانما وصف المعصیة متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا یعنی انما صح النذر به لان وصف المعصیة وهو الاعراض عن الضیافة انما یوجد بفعل الصوم حتی لو شرع فیه یصیر عاصیا وهو لم یوجد من الناذر وانما وجد ذکر اسم الصوم منه اذا قال لله علی ان اصوم یوم النحر او اصوم غدا والغد یوم النحر والذکر لیس بمعصیة لانه لیس باعراض فلا یمنع صحة النذر حتی لو صام فی ذلک الیوم لخرج عن العهدة لانه اداه کما التزمه ولکن علیه ان یفطر فی هذا الیوم ویقضی فی یوم اخر لیتخلص عن المعصیة کما هو فی ظاهر الروایة

ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

وهذا جواب عن قول الشافعی وزفر وهو ان الصوم فی هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال ان المعصية انما توجد بالصوم لا بذكره والناذر لم يوجد منه الا الذكر فكيف لا يصح ووقت طلوع الشمس ودلوكها ای زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح باصله لانه يساوی سائر الاوقات فی كونها ظرفا صالحا للعبادة فاسد بوصفه وهو انه ای الوقت منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة لان النبی صلى الله عليه وسلم نهی عن الصلوة عند طلوع الشمس و دلوكها قال النبی صلى الله عليه وسلم لا يتحری احدكم فيصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفی رواية قال اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرنی الشيطان متفق عليه عن عبد الله الصنابحی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة فی تلك الساعات رواه مالك واحمد والنسائی وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يحمل على الحقيقة بانه يقابل الشمس وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له ويمكن ان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها فی هذا الوقت ولما كان يرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات فی حق الصلوة كيوم النحر فی حق الصوم وجب ان يفسد الصلوة فی هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة فی هذه الاوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعنی بين الصوم فی يوم النحر والصلوة فی الاوقات المكروهة فرق وهو ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تاثير له فی ايجاد المظروف بل الصلوة توجد بافعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت موثرا فی فسادها بخلاف الصوم فانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فساده

فقیل لایتادی بها الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت و
یعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم یضمن بالشروع ولایلزم النکاح
بغیر شهود لانه منفی لقوله علیه السلام لانکاح الا بشهود فکان نسخا
ولان النکاح شرع لملک ضروری لاینفصل عن الحل والتحریم یضاده

فی الصوم وقوله هوای الوقت سببها ای الصلوٰة اشارة الی دفع دخل مقدر یرد علیه وهو ان فساد
الظرف لمالم یوثر فی فساد المظروف کما قلتم ینبغی ان لایوثر نقصان الوقت فی نقصان المظروف ایضاً
حتی یتادی الصلوٰة فی هذا الوقت کاملا والحال انکم تقولون انها تودی ناقصا تقریر الجواب ان الوقت
وان کان ظرفا للصلوٰة لکنه سبب لها ففساد السبب یوثر فی فساد المسبب ضرورة الا انه لما کان
مجاورا ولم یکن وصفا یوثر فی النقصان لا فی الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه یوثر فی
نقصان المسبب وهو الصلوٰة فقیل لایتادی بها ای فی هذه الاوقات المکروهة الواجب الکامل
وهو الصلوٰة الکامل ویضمن بالشروع حتی لو شرع النفل فی هذه الاوقات ثم قطعه وجب علیه
القضاء وینبغی ان یقضی فی وقت کامل فان قضی فی هذه الاوقات اجزأه وقد اساء والتفریع
الاول باعتبار تحقق النقصان والثانی باعتبار الصیانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم
لان الصوم یقوم بالوقت ویعرف تخفیفا وتشدیدا به ای بالوقت فیقال هو الامساک عن
المفطرات الثلث نهارا مع النیة حتی یعرف مقدار الصوم بالوقت فیزید بازدیاده وینقص
بانتقاصه ویکون الوقت داخلا فی ماهیة الصوم فازداد الاثر ای ازداد اثر فساد الوقت فی
الصوم لشدة الاتصال بینهما فصار الصوم فی یوم النحر فاسدا فلم یضمن بالشروع فی یوم
النحر ولما کان یرد علی الاصل المذکور وهو ان النهی عن الافعال الشرعیة یقتضی بقاء
مشروعیتها الایراد بان النکاح بغیر شهود لم یبق مشروعا مع انه منهی عنه اجاب المص
عنه بوجهین فقال ولایلزم علی اصلنا الاعتراض من جهة النکاح بغیر شهود لانه منفی لقوله
علیه السلام لانکاح الا بشهود رواه الدارقطنی فکان نسخا لا نهیا وکلامنا کان فی النهی
دون النفی والنسخ فیکون ذلک اخبارا عن عدمه کقولک لارجل فی الدار وذلک لایوجب بقاء
المشروعیة بل یوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثانی ما بینه
بقوله ولان النکاح شرع لملک ضروری لاینفصل عن الحل والتحریم یضاده یعنی ولو کانت صیغته
نهیا لایمکن العمل بحقیقتها توجب صرفها الی النفی لان النهی انما یوجب بقاء المشروعیة

ل هذا بناء علی تخفیف یعرف ۱۲ منہ
ل هذا بناء علی تشدید یعرف ۱۲ منہ

بخلاف البیع لانہ شرع لملک العین والحل فیہ تابع الا تری انہ شرع فی موضع الحرمۃ وفیما لا یحتمل الحل اصلا کالامۃ المجوسیۃ و العبید والبھائم ولا یقال فی الغصب بانہ یثبت الملک مقصودًا بہ بل یثبت شرطا لحکم شرعی وھو الضمان لانہ شرع جبرا

فیما امکن اثبات موجبہ (وھو الحرمۃ مع المشروعیۃ) لا فیما لا یمکن ذلک والنکاح من ھذا القبیل لانہ انما صار مشروعا لاجل الملک الضروری الذی لا ینفصل عن الحل لان الاصل فیہ ان لا یکون مشروعا لانہ استیلاء علی الحرۃ لکنہ شرع لضرورۃ بقاء النسل والتحریم الحاصل بالنھی یضاد الحل الذی شرع النکاح لاجل ما یستلزمہ فلا یمکن الجمع بین الحل والحرمۃ الثابتۃ بالحدیث المجمع علیھا فینعدم الحل ضرورۃ ومن ضرورۃ عدمہ ان لا یبقی سببا لحل مشروعا لان الاسباب الشرعیۃ یراد لاجل احکامھا لا لذاتھا واذا خرج السبب عن افادۃ المشروعیۃ صار النھی نفیا و نسخا بخلاف البیع لانہ شرع بالذات لملک العین والحل فیہ تابع الا تری انہ ای البیع شرع فی موضع الحرمۃ ای حرمۃ الوطی وفیما لا یحتمل الحل اصلا کالامۃ المجوسیۃ مثال لموضع الحرمۃ والعبید والبھائم مثال لما لا یحتمل الحل یعنی ان النکاح بخلاف البیع حیث یمکن فیہ القول ببقاء المشروعیۃ والعمل تحقیقۃ النھی لان البیع انما شرع لملک العین والتحریم لا یضادہ والتحریم انما یضاد الحل لا الملک والحل فی البیع یثبت تبعا فلا یضادہ التحریم لان البیع فیما لا توجد حل الوطی کالامۃ المجوسیۃ وفیما لا یمکن الحل کالبھائم والعبید مشروع فثبت انہ للملک لا للحل ولما کان یرد النقض علی الاصل المتفق علیہ وھو ان النھی عن الافعال الحسیۃ یوجب انعدام المشروعیۃ اصلا وھو ان الغصب وکذا الزنا فعلان حسیان وقد ورد النھی علیھما فقال تعالٰی فی الغصب ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل وقال فی الزنا ولا تقربوا الزنی ومع ذلک قد قلتم بمشروعیتھا بعد النھی حیث جعلتم الغصب سببا لملک المغصوب عند اداء الضمان وکذا جعلتم الزنا سببا لحرمۃ المصاھرۃ التی ھی نعمۃ اذ النعمۃ لا تنال الا بسبب مشروع دفعھما اما الغصب فدفعہ بقولہ ولا یقال فی الغصب بانہ یثبت الملک مقصودا بہ مثل البیع حتی یرد انہ مع کونہ منھیا عنہ والحال انہ فعل حسی مشروع لکونہ مفید الملک للغاصب بل یثبت بہ الملک للغاصب شرطا لحکم شرعی وھو ای الحکم الشرعی الضمان علی الغاصب لانہ شرع جبرا لحق المالک

فیعتمد الفوات وشرط الحکم تابع لہ فصار حسنا بحسنہ وکذلک الزنا لایوجب حرمۃ المصاھرۃ اصلا بنفسہ بل انما ھو سبب للماء و الماء سبب للولد والولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ولا عصیان ولا عدوان فیہ ثم تتعدی منہ الی اطرافہ وتتعدی الی اسبابہ وما قام

فیعتمد الفوات ای فیقتضی الضمان فوات ملک المغصوب عن المالک لئلا یجتمع البدلان وھما الضمان والمغصوب فی ملک شخص واحد فلا محالۃ یخرج المغصوب عند اداء الضمان عن ملک المالک ویدخل فی ملک الغاصب واذا جعل الملک شرطا الحکم شرعی وشرط الحکم تابع لہ فصار ثبوت الملک للغاصب حسنا بحسنہ ای بحسن الحکم وھو الضمان اقول لایطابق ھذا الجواب للسوال الا بان یقدر معنی کلام الخصم ان الغصب قبیح بعینہ فاثبات الملک بہ یکون قبیحا فیطابق الجواب بان الملک لم یثبت من حیث انہ مقصود بل من حیث انہ شرط لحکم شرعی والحکم الشرعی وھو الضمان حسن والشرط تابع للمشروط فی الحسن فیکون الملک ایضا حسنا من ھذا الوجہ والجواب علی ما قررنا السوال ھو ان الملک لا یثبت للغاصب قصدا حتی یلزم ما الزمتم بل ھو یثبت تبعا وشرطا لحکم شرعی واما الزنا فذکرہ بقولہ وکذلک الزنا لایوجب حرمۃ المصاھرۃ اصلا بنفسہ حتی یرد ما اورد بل انما ھو سبب للماء والماء سبب للولد والولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ولا عصیان ولا عدوان فیہ ای الولد لا بالنظر الی حقوق اللہ ولا بالنظر الی حقوق العباد لانہ مخلوق بصنعہ تعالیٰ و حاصلہ ان الولد ھو الاصل فی استحقاق الحرمات ای یحرم علی الولد والاب الواطی وابنہ اذا کان انثی وام الموطوءۃ وبنتھا اذا کان ذکرا وھذا الولد الذی اصلٌ فی الحرمات لاعدوان فیہ ثم تتعدی ھذہ الحرمۃ منہ ای من الولد الی اطرافہ ای طرفیہ وھما الاب والام لاغیر فتحرم قبیلۃ المرأۃ علی الزوج وقبیلتہ علی المرأۃ لان الولد اوجد اتحادا بینھما ولذا یضاف الولد الواحد الیھما جمیعا فعلی ھذا کان ینبغی ان لایجوز وطی الموطوءۃ مرۃ اخری ولکن جاز دفعا للحرج وکذلک تتعدی ھذہ السببیۃ من الزنا الی اسبابہ من القبلۃ واللمس والنظر الی الفرج الداخل بشھوۃ فکما ثبتت الحرمۃ من الزنا ثبتت من ھذہ الامور فالزنا واسبابہ اقیم مقام الولد الذی ھو الاصل فی ھذہ الحرمۃ وما قام

ای الاصول
قرہ ع ۲ ن

مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الاترى ان التراب لما اقام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة فصل فى حكم الامر

مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالزنا لما اقيم مقام الولد فى حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الاترى ان التراب لما اقام مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلفا للماء فى افادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلويث وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر فى اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف فى ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه فى حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنهى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو سبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واحتياطا وكما ان الوطى الحلال مفض اليه كذا الحرام مفض بلا تفاوت فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه فى حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه فى ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمة لانه انما يعمل بحيثية النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سبب النعمة وهى حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله بها علينا حيث قال وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا وعندنا كما يثبت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشهوة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة وبنتها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام. فصل فى حكم الامر

والنهی فی ضد ما نسبا الیہ اختلف العلماء فی ذلک والمختار عندنا ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده لا ان یکون موجبا له او دلیلا علیه لانه ساکت عن غیره

والنهی فی ضد ما نسبا الیه اختلف العلماء فی ذلک لیس الخلاف فی هذین المفهومین لان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهی عن ضده قطعا ولا فی اللفظین لان صیغة الامر افعل وصیغة النهی لا تفعل انما الخلاف فی ان الشئ المعین اذا امر به هل ذلک الامر نهی عن الشئ المضاد له فاذا قیل تحرک هل له اثر فی منع السکون حتی یکون قوله تحرک بمنزلة قوله لا تسکن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعی واصحاب الحدیث الی ان الامر بالشئ نفس النهی عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرا انه یتضمنه ثم اقتصر قوم علی هذا وزاد القاضی ومتابعوه علی هذا فقالوا النهی مثل الامر فی الوجهین[1] ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهی عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء کان للندب او للوجوب نهی عن الضد تنزیها وتحریما ومنهم من قال ان الامر اذا یکون للوجوب فهو نهی عن الضد تحریما بخلاف الامر الذی للندب فانه لا یکون نهیا عن الضد اصلا ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهی عن ضده اذا کان له ضد واحد کالامر بالایمان نهی عن الکفر وان کان له اضداد فلا یکون الامر نهیا عن الاضداد کلها کالامر بالقیام فان له اضدادا کثیرة من القعود والرکوع والسجود والاضطجاع وغیره وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخری المعتزلة الی انه لیس[2] نفس النهی عن ضده ولا یتضمنه عقلا ایضا وهو المختار عند الغزالی وامام الحرمین ومن اصحاب الشافعی والمختار عندنا ای عند المصنف والقاضی الامام ابی زید وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرین ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده واذا لم یکن الاشتغال به ای بالضد مفوتا للمامور به لانه حین التفویت یکون الاشتغال به حراما بالنظر الی التفویت وان کان فی ذاته مباحا کصوم یوم النحر حرام باعتبار ترک الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان یکون الامر بالشئ موجبا له ای لما ذکر من حرمة ضده کما ذهب الیه جماعة اودلیلا علیه ای لیس الامر بالشئ دلیلا علی حرمة ضده کما ذهب الیه قوم قالوا بانه یتضمن حرمة ضده لانه ای الامر بالشئ ساکت عن غیره فلا یکون نفس النهی عن الضد ولا متضمنا له

[1] احدهما ان النهی عن الشئ نفس الامر بضده وثانیهما انه یتضمنه ۱۲ منه
[2] ای امر بالشئ ۱۲ منه

ولکنه یثبت به حرمة الضد ضرورة حکم الامر والثابت بهذا الطریق یکون ثابتا بطریق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الاصل ان التحریم لما لم یکن مقصودا بالامر لم یعتبر الا من حیث انه یفوته الامر فاذا لم یفوته کان مکروها کالامر بالقیام لیس بنهی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولکنه یکره وعلی هذا القول یحتمل ان یکون النهی مقتضیا فی ضده اثبات سنة تکون فی القوة کالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهی عن لبس المخیط

ولما کان یتوهم من قوله (لانه ساکت عن غیره) انه لا یثبت به حرمة ضده اصلا والحال انه یثبت فی مواضع کما فی ترك الصلوٰة والصوم دفعه بقوله ولکنه ای الامر بالشئ یثبت به حرمة الضد ضرورة حکم الامر لان طلب وجود الشئ یقتضی انتفاء ضده والثابت بهذا الطریق ای بطریق الضرورة یکون ثابتا بطریق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنی وهی الکراهة فلا یثبت الحرمة وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده کما ثبت الآن ان التحریم ای تحریم الضد فی صورة التفویت لما لم یکن مقصودا بالامر لم یعتبر ذلك التحریم الا من حیث انه یفوت الامر ای المامور به فاذا لم یفوته کان الضد مکروها لا حراما کالامر بالقیام بعد رفع الراس عن السجدة الثانیة فی الرکعة الاولی لیس بنهی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بهذا القعود لانه لم یفت به المامور به اذا قام بعد القعود ولکنه یکره لما فیه من تاخیر المامور به ولما کان حکم الامر فی الضد منصوصا عن السلف کما بیّن ولم یکن حکم النهی علی وجه الاحتمال بناء علی ان النهی ضد الامر فقال وعلی هذا القول وهو ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده یحتمل ان یکون النهی مقتضیا فی ضده ای ضد المنهی عنه اثبات سنة تکون تلك السنة فی القوة کالواجب کما ان الامر بالشئ یقتضی اثبات الکراهة فی ضد المامور به لیحسن المقابلة وفی قوله کالواجب اشارة الی ان قوتها دون قوة الواجب کما ان الکراهة ادنی من الحرمة ولیس المراد من السنة السنة المتعارفة بین الفقهاء بل المراد بها ما یکون قریبا الی الوجوب ولهذا ای لاجل ان النهی یقتضی سنیة ضده قلنا ان المحرم لما نهی عن لبس المخیط بقوله صلی الله علیه وسلم لا یلبس القمیص ولا العمائم ولا السراویلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا یجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعهما اسفل من الکعبین متفق علیه قاله حین سئل عما یلبس المحرم من

فصل

كان من السنة لبس الازار والرداء فصل فی بیان اسباب الشرائع اعلم ان اصول الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها

الثياب كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط والرداء والازار فی غير المخيط اوفى ما يقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء **فصل** فی بيان اسباب الشرائع ای فی بيان الطرق التی يعرف بها المشروعات وثبتت بها ف السبب فی اللغة ما يمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمى الحبل سببا لامكان التوصل به الى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمى الطريق به لامكان التوصل به الى المقصود وفی الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل السمع ای الدليل السمعی على كونه معرفا لاثبات حكم شرعی بان دل السمعی على ان الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلانی ففيها ثلاثة مذاهب **الاول** مذهب عامة اصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهی سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة ای ثابتة فی الشرع باسباب جعلها الشرع اسبابا لها ای لتلك الاصول والفروع وحاصله ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب والشارع لها فی الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام هو الله تعالى وحده **والمذهب الثانی** لبعض الاصوليين وهو انهم ينكرون الاسباب اصلا ويقولون الحكم فی المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفی غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذی جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم فی الفرع بايجاب الله تعالى مستدلين بان الايجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق وفی اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وبان الاسباب لو كانت عللا للاحكام لما تصور الانفكاك بينها وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا من اسلم فی دار الحرب ولم يهاجر الينا يتحقق الاسباب فی حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشيخ الى جوابهما بقوله جعلها الشرع اسبابا لها فانا لا نقول ان الاسباب موجبة بنفسها حتى يلزم

المذهب الاول

المذهب الثانی

كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعقوبات باسبابها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه

تعالى عن الله تعالى اذ الايجاب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة بالة كالسيف ومع ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجعل الاسباب موجبة الا بجعله تعالى اياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا واما سقوط العبادات عن من امن ولم يهاجر الينا فمبنى على دفع الحرج والمذهب الثالث لجمهور الاشاعرة وهو انهم فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف وجوبه اليها لانه حاصل بكسب العبد فيضاف اليه واما الثاني اى العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة للاسباب كالحج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما ستعرف و اما الوقت فشرط لجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر فهو سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر يستوى فيه الايام والليالي والصلوة متعلق وجوبها باوقاتها فيكون اوقات الصلوة سببا لوجوبها لان الصلوة تضاف اليها ويتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها والعقوبات اى الحدود يتعلق وجوبها باسبابها وهي الجنايات التي تضاف الحدود اليها كالزنا والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحدود بتكررها ولا تجب قبلها بل تجب بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لانها عبادة من وجه حيث لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجناية فوجوبها يتعلق بما تضاف الكفارة اليه اى يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي

من سبب متردد بین الحظر والاباحۃ والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطیہا والایمان بالآیات الدالۃ علی حدوث العالم وانما الامر لالزام اداء ما وجب علینا بسببہ السابق کالبیع یجب بہ الثمن ثم یطالب بالاداء

یصلح اضافۃ الوجوب الیہ ثم بیّنہ بقولہ من سبب متردد بین الحظر والاباحۃ یعنی لما کانت الکفارۃ دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ جعل سببہا امرا دائرا بین الحظر والاباحۃ لیناسب السببُ والمسببَ کقتل الخطأ فانہ دائر بین الحظر والاباحۃ اما الحظر فلترک التحری واما الاباحۃ فلان الرمی الی الصید امر مباح فہذا القتل سبب لوجوب الکفارۃ الدائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ تضاف العبادۃ الی الاباحۃ والعقوبۃ الی الحظر ولہذا لم یجعل المحظور المحض کالقتل العمد والیمین الغموس سببا لہا کما لا یصلح المباح المحض کالقتل بحق والیمین المعقودۃ قبل الحنث سببا لہا والمعاملات کالبیع والشراء والنکاح وغیرہ مشروعۃ بتعلق البقاء ای بقاء العالم والنفس والجنس المقدور ای المحکوم من اللہ بتعاطیہا ای بمباشرۃ المعاملات یعنی السبب لمشروعیۃ المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتہا لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذی یفتقر فی البقاء الی امور صناعیۃ فی الغذاء و اللباس والمسکن التی لا یمکن وجودہا بغیر معاونۃ ومشارکۃ بین افرادہ والی ازدواج بین الذکور والاناث) محتاج الی اصول کلیۃ من عند الشارع لیحفظ العدل والنظام بینہم وہی المعاملات الشرعیۃ فان قیل لما کان بقاء العالم محتاجا الی المعاملات کانت المعاملات سببا للبقاء فکیف یکون البقاء سببا لہا قلت البقاء لیس سببا لوجودہا حتی یصح ما قلتم بل ہو سبب لمشروعیتہا فتامل والایمان باللہ تعالی کما ہو باسمائہ وصفاتہ متعلق وجوبہ بالآیات الدالۃ علی حدوث العالم فسبب وجوب الایمان باللہ ہو حدوث العالم ای کون جمیع ما سوی اللہ تعالی من الجواہر والاعراض مسبوقا بالعدم وہو فی الحقیقۃ بایجاب اللہ تعالی کسائر الایجابات لکنہ فی الظاہر منسوب الی حدوث العالم تیسیرا علی العباد وقطعا لشبہۃ المعاندین اذ لو لم یوضع لہ سبب ظاہر لانکر المعاند وجوبہ ولم یمکن الالزام علیہ وانما اخر الایمان اشارۃً الی ان الانسان لہ ان یکون علی الایمان آخرا اللہم اختمنی بالایمان وانما الامر لالزام اداء ما وجب علینا بسببہ السابق کالبیع یجب بہ الثمن ثم یطالب بالاداء ہذا جواب عن اعتراض منکری الاسباب وہو انہ ان کان الوجوب بالاسباب لزم تحصیل الحاصل لکون الامر

ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوٰة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد الجنون والاغماء على يوم وليلة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببا له

للايجاب اتفاقا وتقرير الجواب ان هنا شيئان الاول نفس الوجوب والثانى وجوب الاداء وهما متغايران فنفس الوجوب انما يتعلق بالاسباب ولا يحصل منه وجوب الاداء اذ ربما يكون الشئ واجبا فى الذمة ولا يكون ادائه واجبا فى الحال كما ترى فى البيع بالثمن الموجل فان الثمن هنا واجب فى الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا فى الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتعلق بالامر بعد كون الشئ واجبا بسببه السابق عليه ودلالة اى دليل هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اجماعهم على وجوب الصلوٰة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد الجنون والاغماء على يوم وليلة يعنى اجماع الفقهاء (على وجوب الصلوٰة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزدد جنونه واغمائه على يوم وليلة) دليل صريح على ان نفس الوجوب بالاسباب ووجوب الاداء بالامر اذ ليس فى حقهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوٰة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت وجوب القضاء بعد الافاقة والانتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذا لم يزدد الجنون والاغماء على يوم وليلة احتراز عن الجنون والاغماء الذين زادا على يوم وليلة فانهما اذا زادا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوٰة عليهما والالزام على الشافعى لا يصح الا بالنائم لان عنده لا يجب عليهما الصلوٰة اذا كان الجنون والاغماء مستوعبا وقت صلوٰة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الاصل شرع فى بيان امارة كون الشئ سببا فقال وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعنى علامة كون الشئ سببا للشئ امران احدهما ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوٰة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا له اى للشئ المضاف وان يكون الشئ المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله لان الاضافة لما كانت موضوعة للتميز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء ليحصل التميز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه يثبت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما یضاف الی الشرط مجازا وکذا اذا لازمه فتکرر بتکرره دل انه یضاف الیه وفی صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة الیهما لان وصف المؤنة یرجح الراس فی کونه سببا وتکرر الوجوب بتکرر الفطر بمنزلة تکرر وجوب الزکوة بتکرر الحول

ولما کان یتوهم ان الشئ کما یضاف الی السبب یضاف الی الشرط دفعه بقوله وانما یضاف الی الشرط مجازا لعلاقة المشابهة لان الحکم یوجد عنده ایضا فشابه الشرط العلة من هذا الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقیقة وثانیهما ما بینه المص بقوله وکذا اذا لازمه فتکرر بتکرره دل جواب اذا انه یضاف الیه یعنی کما ان الاضافة دلیل علی السببیة کذلک ملازمة الشئ بالشئ وتکرره بتکرره دلیل علی السببیة لان الامور تضاف الی اسبابها الظاهرة فلما تکرر الحکم بتکرر الشئ دل علی انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه والوجوب فیما نحن فیه امر حادث فلابد له من سبب یضاف الیه ولیس ههنا الا الامر او الوقت والامر لا یصلح ان یضاف الیه لانه لا یدل علی التکرار ولا یحتمله کما عرفت فتعین الوقت للسببیة وفی صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر ای وقته شرطا مع وجود الاضافة الیهما لان وصف المؤنة یرجح الراس فی کونه سببا جواب سوال یرد هنا وهو ان صدقة الفطر کما یضاف الی الراس ویقال زکوة الراس کما فی قول الشاعر ؎ زکوةُ رؤس الناس بکرة فطرهم ۔ بقول رسول الله صاع من التمر ۔ یضاف الی الفطر فیقال صدقة الفطر فبای وجه جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عکسه مع ان الاضافة الی الفطر اکثر تقریر الجواب انه لما وقع التعارض بینهما فی السببیة لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف المؤنة ای القیام بکفایة المتعلقین[1] لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النبی صلی الله علیه وسلم قال وابدأ بمن تعول رواه البخاری وعن ابی هریرة وحکیم ومسلم عن حکیم وحده فعلم انه علیه السلام اجراها مجری المؤنة والاصل فی وجوب المؤن هو الراس لا بنی علیه دون الوقت اذ الراس هو المحتاج الی المؤنة دون الوقت ولما کان یرد علیه ان الترجیح للوقت لان وجوب الصدقة یتکرر بتکرره وهذا علامة السبب لا یوجد فی الراس لانه لا تکرر فیه اجاب عنه بقوله وتکرر الوجوب بتکرر الفطر بمنزلة تکرر وجوب الزکوة بتکرر الحول یعنی

[1] فی المغرب مانه یمونه ای قام بکفایته ۱۲ منہ

لان الوصف الذی لاجله کان الراس سببا وهو المؤنة یتجدد بتجدد الزمان کما ان النماء الذی لاجله کان المال سببا لوجوب الزکوة یتجدد بتجدد الحول و یصیر السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلی هذا تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخراج حکما بالتمکن من الزراعة فصل فی العزیمة والرخصة وهی فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض

بمضی | یعنی جواصل ہیں | ہی | العزیمة

تکرر وجوب الصدقة لیس بتکرر الشرط الذی هو الفطر بل بسبب تکرر السبب هو الراس وهو وان لم یکن متکررا حقیقة لکنه جعل متکررا تقدیرا لاجل تکرر الفطر ای وقته کما ان المال الذی هو سبب الزکوة جعل متکررا تقدیرا لاجل تکرر الحول الذی هو شرط له لان الحول یتضمن فصولا اربعة یتفاوت فیها الاسعار وبه یتحقق النماء الذی هو صفة المال جعل کانه متکرر فکذا الحال فی الراس

لان الوصف الذی لاجله کان الراس سببا للوجوب وهو ای الوصف المؤنة یتجدد بتجدد الزمان

کما ان النماء الذی لاجله کان المال سببا لوجوب الزکوة یتجدد بتجدد الحول ویصیر السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه یعنی لما صار الراس سببا لوجوب الصدقة بوصف المؤنة کما عرفت وهی تتجدد بتجدد وقت الفطر کان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه کما ان النصاب سبب لوجوب الزکوة بوصف النماء والنماء یتجدد ویتکرر بتکرر الحول صار المال متکررا بنفسه لتکرر وصفه حتی یتکرر وجوب الزکوة فی نصاب واحد بتکرر الحول وعلی هذا الطریق وهو ان السبب یتکرر بتکرر الوصف تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخراج حکما بالتمکن من الزراعة یعنی مع ان السبب للعشر والخراج واحد (وهو الارض النامیة حقیقة فی العشر والارض النامیة تقدیرا فی الخراج بان یتمکن النماء من الزراعة) یتکرر وجوبهما بسبب تکرر وصف السبب وهو الخارج حقیقة فی العشر والتمکن فی الخراج وذلک لان بتکرر الوصف جعل السبب متکررا تقدیرا فیتکرر الحکم بتکرره التقدیری فاذا احدث الخارج من الارض تحقیقا یجب العشر وان اصطلمت الارض آفة یسقط تیسیرا بحال المسلم ویتکرر الوجوب بتکرر النماء واذا وجد التمکن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه یلیق بحال الکافر المتوغل فی الدنیا

فصل فی العزیمة والرخصة العزیمة فی اللغة القصد المؤکد یقال عزمت علی کذا وهی فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض یعنی العزیمة فی الشریعة

بمضی | ہی | یعنی جواصل ہیں | العزیمة

والرخصة اسم لما بنی علی اعذار العباد والعزیمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدلیل لا شبهة فیه وحکمه اللزوم علما وتصدیقا بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحده ویفسق تارکه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدلیل فیه شبهة وحکمه اللزوم عملا بالبدن لا علما علی الیقین حتی لا یکفر جاحده ویفسق تارکه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحکام لا یکون شرعها باعتبار العوارض کالافطار شرع بالمرض والسفر بل یکون حکما اصلیا شرع ابتداء من الله تعالی سواء کان متعلقا بالفعل کالمامورات او بالترک کالمحرمات والرخصة فی اللغة الیسر والسهولة وفی الشرع اسم لما بنی علی اعذار العباد ای الرخصة فی الشریعة اسم لاحکام یکون شرعها باعتبار اعذار العباد کافطار الصوم فانه مبنی علی العذر وهو السفر والمرض وکذا قصر الصلوة وغیرها من الاحکام والعزیمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان یکفر جاحدها اولا الاول فرض والثانی لا یخلو اما ان یعاقب بترکه اولا الاول واجب والثانی لا یخلو اما ان یستحق تارکه الملامة اولا الاول سنة والثانی نفل والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک وکذا المکروه فی الواجب و المباح لیس بداخل فی القسم لان المقسم هو المشروع بمعنی ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت وجوبه ای لزومه بدلیل لا شبهة فیه کالایمان والارکان الاربعة الصلوة والزکوة والصوم والحج وحکمه اللزوم علما وتصدیقا بالقلب العلم القطعی اعم من التصدیق بالقلب لانه یحصل بغیر اختیار کما کان للکفار کما قال الله تعالی یعرفونه کما یعرفون ابناءهم والتصدیق یکون باختیار فلذا لم یکونوا من المصدقین المؤمنین فهذا من عطف الخاص علی العام وعملا بالبدن یعنی یجب العمل بالبدن ایضا مع التصدیق بالقلب ان کان من العملیات والا فالتصدیق بالقلب کاف حتی یکفر جاحده ای ینسب الی الکفر منکره تفریع علی العلم والتصدیق ویفسق تارکه بلا عذر ان لم یکن الترک علی سبیل الاستخفاف بالشریعة والا فهو کفر وهذا تفریع علی العمل بالبدن قوله بلا عذر احتراز عن الترک بعذر فان التارک بالعذر الشرعی لا یکون فاسقا والواجب ما ثبت وجوبه بدلیل فیه شبهة سواء کان الشبهة فی ثبوت ذلک الدلیل کخبر الواحد او فی دلالته کالعام المخصوص البعض والمجمل والماول وحکمه اللزوم عملا بالبدن لا علما علی الیقین لما فی دلیله من الشبهة حتی لا یکفر جاحده لانقطاع العلم القطعی ویفسق تارکه اذا استخف باخبار الاحاد

فاما

واما متا ولا فلا والسنة الطريقة المسلوكة فی الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهة والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبی عليه السلام فی قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة فی باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا باس به

بان لا يرى العمل واجبا الا ان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر واما متا ولا فلا ای فان ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف لكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء والسنة الطريقة المسلوكة فی الدين سواء سلكها النبی صلی الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان يطالب المرء باقامتها احترز به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترز به عن الفرض ولا وجوب احترز به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتقسيم الثانی لمطلق السنة ثم استدل على قوله يطالب المرء باقامتها بقوله لانها ای السنة طريقة امرنا باحيائها لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين رواه احمد وابو داؤد والترمذی و ابن ماجة فيستحق التارك اللائمة ای الملامة فی الدنيا وحرمان الشفاعة فی العقبى بتركها وهذا تفريع على قوله فيطالب المرء باقامتها والسنة المطلقة نوعان احدهما سنة الهدى كالجماعة والاذان والاقامة وتاركها يستوجب ای يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعتاب حتى لو اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام كما وردت به الاحاديث الصحيحة والآثار القوية وثانيهما سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهة كسير النبی عليه السلام فی قيامه وقعوده ولباسه السير جمع السيرة وهی الخصلة فخصاله عليه السلام فی القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصدا بل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا ای على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكراهة ونوع لا يوجب تركها اذ ان تخرج الالفاظ المذكورة فی باب الاذان من قوله ای قول محمد يكره او قد اساء او لا باس به يعنی لما ثبت ان السنة بعضها يوجب اساءة وكراهة تركها وبعضها لا اختلف اجوبة ذكرها محمد فی المبسوط فی باب الاذان فحيث لزم ترك السنة المؤكدة ای سنة الهدى قال فی جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادة ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرء علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالی مسلما الیہ

الاذان قاعدا ویکرہ تکرار الاذان فی مسجد محلة لمخالفة السنة وان صلی اہل مصر بجماعة بغیر اذان واقامة فقد اساؤ وترک السنة المشہورة وحیث لزم ترک سنة الزوائد قال فی جوابہ ولا باس کما قال ولا باس بان یؤذن رجل ویقیم اٰخر ففی کل موضع قال قد اساء او یکرہ یعلم انہ من حکم سنة الہدی لان الاساءة والکراہة لا یلزم الا بترکہا وفی موضع قال لاباس یعلم انہ من حکم سنة الزوائد لان عدم الباس انما یکون بترکہا وحیث قیل یعید فذلک القول یدل علی انہ من حکم الوجوب کما قال ولا یؤذن للصلوة قبل دخول وقتہا ویعاد فی الوقت اقول انما اورد المص ہذا لاتمام الفائدة والا فلا دخل لہ فی المبحث لان الکلام فی السنة لا فی الواجب والنفل فی اللغة والشرع اسم للزیادة لکن فی اللغة الزیادة عامة سواء کانت فی الاعیان او الاعراض وسواء کانت فی العبادة او غیرہا وفی الشرع الزیادة خاصة وہی زیادة علی الفرائض والواجبات والسنن والیہ یشیر بقولہ ونوافل العبادات زوائد علی الفرائض والواجبات والسنن مشروعة لنا لا علینا ای مشروعة لنفعنا حتی لو فعلنا ہا نستحق الثواب غیر مشروعة لضررنا حتی لو لم نات بہا لا یلزم علینا بترکہا العقاب والملامة کما ستعلم من حکمہا وحکمہ ای النفل انہ یثاب المرء علی فعلہ لانہ عبادة والعبادة سبب لنیل الثواب ولا یعاقب علی ترکہ لخلوہ عن الفرضیة والوجوب ولکن الایلام علی ترکہ لخلوہ عن السنیة ویضمن بترکہ بالشروع عندنا ہذہ مسئلة خلافیة بیننا وبین الشافعی وہی ان من شرع فی النفل سواء کان صوما او صلوة یلزم علیہ اتمامہ عندنا حتی لو افسدہ یلزم علیہ القضاء وذلک لان المؤدی صار للہ تعالی مسلما الیہ حاصل الدلیل انہ لما شرع فی النفل فقد ادی جزء منہ وصار ہذا الجزء مسلما ومفوضا الیہ تعالی فوجب صیانتہ عن البطلان وذلک لا یمکن الا باتمام الباقی لان الصلوة والصوم لا یفید حکما ولا یترتب علیہ اثر ما لم یکن تاما بان یکون شفعا وصوم فان ادی بعض الصلوة او بعض الصوم فعلیہ ان یتمہ ولا یلزم ابطال عملہ لان بعض الصلوة والصوم

وهو کالنذر صار لله تسمیة لا فعلا ثم وجب لصیانته ابتداء الفعل فلان یجب لصیانة ابتداء الفعل بقاؤہ اولی واما الرخص فانواع اربعة

لا یفید حکما وهو حرام لقوله تعالیٰ ولا تبطلوا اعمالکم فان افسد فعلیه ان یقضیه لتکون فیه صیانة وهو کالنذر صار لله تسمیة لا فعلا ای الشروع فی النفل مقیس علی النذر فالنذر یصیر لله تعالیٰ بمجرد الذکر بان یقول لله علیّ ان اصوم او اصلی رکعتین من غیر احتیاج الی فعله والشروع فیه ثم وجب لصیانته ابتداء الفعل فلان یجب لصیانة ابتداء الفعل بقاؤہ اولی یعنی المنذور والمؤدی یصیر کل واحد منهما حقا لله تعالیٰ اما المؤدی فلکونه مسلما الیه بفعل العبد واما المنذور فلانه جعل لله بمجرد التسمیة ولا شك ان ما یصیر لله فعلا اقوی مما یصیر له تسمیة لانه بمنزلة الوعد ثم لصیانة هذا الذکر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بیننا وبینکم فلان یجب بقاء الفعل فی المؤدی الذی هو اقوی من المنذور لصیانة ابتداء الفعل اولی واحری لان الدوام والبقاء علی الفعل اسهل من ابتدائه والحاصل لما کان فی النذر رعایة الذکر واجبا بالاتفاق حتی یلزم علی الناذر شروع الفعل بمجرد الذکر فان یجب رعایة الفعل الذی صدر من المتنفل بان یلزم علیه اتمامه اولی من وجهین الاول ان الفعل اقوی من الذکر والثانی ان الاتمام اسهل من الابتداء وقال الشافعی لا یلزم علیه الاتمام حتی لو افسده لا یجب علیه القضاء لان النفل وجب ان یکون حال البقاء علی وصف الابتداء فکما لا یجب علیه ابتداءہ لا یجب علیه بقائه وله ما روی ابوداؤد والترمذی عن ام هانیٔ قالت لما کان فتح مکة جاءت فاطمة فجلست عن یسار رسول الله صلی الله علیه وسلم وام هانیٔ عن یمینه فجاءت ولیدة باناء فیه شراب فناولته فشرب ثم ناوله ام هانیٔ فشربت منه فقال یا رسول الله لقد افطرت وکنت صائمة فقال لها اکنت تقضین شیئا قالت لا فقال لا یضرك ان کان تطوعا قلنا المراد عدم المضرة الاخرویة من الاثم لما کان تبرکا باعطائه علیه السلام وایا القضاء فلازم ولنا ما رواه الترمذی عن عائشة رضی الله عنها قالت کنت انا وحفصة صائمتین فعرض لنا طعام فاشتهیناه فاکلنا منه فقالت حفصة یا رسول الله انا کنا صائمتین فعرض لنا طعام فاشتهیناه فاکلنا منه فقال اقضیا یوما آخر مکانه

واما الرخص فانواع اربعة بالاستقراء ووجه الضبط انه اما ان یکون الرخصة محققة اولا بل یکون اطلاق الرخصة علیها مجازا وکل منهما اما کامل فی کونه حقیقة او فی کونه مجازا او لا فصارت الاقسام اربعة وهذا التقسیم لما یطلق علیه اسم الرخصة لا لحقیقته فاندفع ما توهم ان التقسیم فاسد لخروج

نوعان من الحقیقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعی الحقیقة فما استبیح مع قیام المحرم وقیام حکمه جمیعا مثل اجراء المکره بما فیه الجاء کلمة الشرك علی لسانه وافطاره فی نهار رمضان واتلافه مال الغیر

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما یکون اطلاق الرخصة علیه مجازا نوعان من الحقیقة ای من حقیقة الرخصة وهی ما تبقی فیه عزیمة معمولة فلما کانت العزیمة ثابتة کانت الرخصة ایضا فی مقابلتها حقیقة احدهما احق من الآخر ای احد النوعین احق بکونه رخصة من الآخر وذلك لان فی القسم الاول منهما لما کانت العزیمة موجودة من کل الوجوه کانت الرخصة ایضا حقیقة من جمیع الوجوه بخلاف الثانی فان العزیمة فیه موجودة من بعض الوجوه فیکون الاول فی کون الرخصة حقیقة احق من الآخر لان مدار حقیقة الرخصة علی وجود العزیمة کما عرفت انفا ونوعان من المجاز ای یطلق اسم الرخصة علیهما بطریق المجاز احدهما اتم فی کونه مجازا من الآخر ففی القسمین الاخرین لما فاتت العزیمة من البین ولم تکن موجودة فاتت حقیقة الرخصة ایضا فیکون اطلاق اسم الرخصة علیهما مجازا ثم فی القسم الاول منهما لما فاتت العزیمة فی جمیع المواد کانت الرخصة اتم المجاز حیث لم یبق له شبهة من الحقیقة بخلاف القسم الثانی فان العزیمة فی بعض مراده موجودة کانت مجازیة الرخصة فیه انقص فاما احق نوعی الحقیقة فما استبیح ای عومل به معاملة المباح فی سقوط المواخذة لا انه یصیر مباحا مع قیام المحرم وقیام حکمه جمیعا فلما اجتمع فیه المحرم والحرمة فیکون الکف عنه عزیمة ومع ذلك رخص فیه للعذر فیکون فیه حقیقة الرخصة مع کمالها مثل اجراء المکره بما فیه الجاء کلمة الشرك علی لسانه بان اکره رجل بما فیه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تکلمت بکلمة الشرك او قتلتك او قطعت یدك او رجلك فله رخصة باجراءها علی لسانه بشرط ان یکون قلبه مطمئنا بالایمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة علی الحرمة والحرمة کلاهما موجودان والعزیمة فی الکف عنها حتی لو صبر ومات لمات شهیدا او افطاره فی نهار رمضان بان اکره الصائم بما فیه الجاء علی الافطار فله رخصة فی الافطار مع قیام المحرم وهو شهود رمضان والحرمة مع ان العزیمة عدم الافطار حتی لو صبر ومات لمات شهیدا او اتلافه مال الغیر فانه اذا اکره

وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولىٰ واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما ولهذا اصح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اُخر لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمان مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان والعزيمة فيه الترك حتى لو صبر وقتل لمات شهيدا وجنايته على الاحرام حتى لو اكره المحرم بما فيه الجاء على ان يجنى على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال الغير اى من اضطر بالمخمصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا وحق المالك مرعى بعده بالضمان مع ان المحرم والحرمة موجودان والعزيمة عدم الاكل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعنى من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان والعزيمة ان يامر بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات فى جميع الصور لمات ماجورا واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخى عنه كان غير احق كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعنى ان المريض والمسافر يرخص لهما فى الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود فى حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي فى حقهما الى ادراك عدة من ايام اُخر ولهذا اى لاجل قيام السبب فى حقهما صح الاداء منهما حتى لو صاما بنية الفرض يجزئ لما روى مسلم والبخارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمى ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب فى حقهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اُخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على تاخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا فى حقهما للزمهما

وحکمہ ان الصوم افضل عندنا لکمال سببه وتردد فی الرخصة فالعزیمة تؤدی معنی الرخصة من حیث تضمنها یسر موافقة المسلمین الا ان یخاف الهلاك علی نفسه فلیس له ان یبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما اتم نوعی المجاز کما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدیة کالمکره علی الفطر فی نهار رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء یلزم الامر بالفدیة وحکمه ای حکم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزیمة اولی بوجهین احدهما کمال السبب وثانیهما التردد فی الرخصة کما ستعلم حتی ان الصوم افضل عندنا لکمال سببه وهو شهود الشهر وتاخیر الحکم بالاجل غیر مانع من التعجیل کالدین المعجل وتردد فی الرخصة یعنی الرخصة انما تکون للیسر والیسر لا یتعین فی الافطار بل هو قد یکون فی الصوم لاجل موافقة المسلمین وشرکته مع سائر الناس والیه یشیر بقوله فالعزیمة تؤدی معنی الرخصة من حیث تضمنها یسر موافقة المسلمین فکملت العزیمة لحصول معنی الرخصة فیها مع تحقق معنی العزیمة وهو اقامة حق الله تعالی الا ان یضعفه الصوم استثناء من قوله الصوم افضل یعنی ان عندنا العمل بالعزیمة اولی فی کل حال الا ان یضعفه الصوم فالفطر اولی بالاتفاق کما اذا کان منعه الجهاد او مشاغل اخری فلیس له ان یبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ای وجوب الاداء عنه ساقط ای متاخر الی ادراك عدة من ایام اخر کما قال الله تعالی من کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر فان صام ومات یموت اثما والیه یشیر قوله علیه الصلوة والسلام لیس من البر الصیام فی السفر رواه الشیخان بخلاف النوع الاول لان الحکم لم یتاخر فیه عن السبب فکان العامل بالعزیمة فیه مقیما لحق الله تعالی فلو مات کان ماجورا وقال الشافعیؒ فی احد قولیه والشعبی وسعید بن المسیب والاوزاعی واحمد ان الافطار اولی لما رویناه ولما روی مالك والشیخان وابوداؤد عن انس قال سافرنا مع النبی صلی الله علیه وسلم فی رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم یعب الصائم علی المفطر ولا المفطر علی الصائم واما اتم نوعی المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال یعنی النوع الاول (من القسمین الاخیرین) الذی هو اتم فی کونه مجازا فی اطلاق اسم الرخصة علیه هو ما سقط عنا ولم یشرع فی حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقیلة کقطع الاعضاء الخاطئة

الا ان یخاف الهلاك علی نفسه

فان ذلك يسمّى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا
فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما
النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة
كالعينية المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وعدم مخالطة
الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوة
والغنائم لشئ سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثقيلة التى كانت فى امم سابقة و
رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصر بالكسر الشدة والاغلال جمع غُلّ[ط] فان
ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عنا يسمى رخصة مجازا لان الاصل اى العزيمة
فى تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبنا فلم يكن
ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض
تخفيفا يعنى انما سميناه رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام فى الحقيقة
منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ فى
اسقاط الاحكام ولما لم يبق فى هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم فى
كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى
فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا فى موضع
الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروع فى بعض المواضع فلذا
صار انقص فى المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية
اى تعين المبيع وحضوره فى البيع المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية فى عامة
البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم ولان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ماليس عند الانسان رواه الترمذى والنسائى وابوداؤد بمعناه ثم سقط اشتراطها فى المسلم
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

[ط] طوق وبند گردن ۱۲

وکذلک الخمر والمیتة سقط حرمتهما فی حق المکره والمضطر اصلاً للاستثناء حتی لا یسعهما الصبر عنهما وکذلک الرجل سقط غسله فی مدة المسح اصلاً لعدم سرایة الحدث الیه وکذلک قصر الصلوٰة فی حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العینیة فی السلم مجاز من حیث انها لم تبق فیه مشروعة اصلاً اذ حقیقة الرخصة مبنیة علی المشروعیة ای العزیمة ولکنها مشروعة فی الجملة ای فی مواضع اخر من البیوع فلها شبهة لحقیقة الرخصة فلذا صار انقص فی المجازیة وکذلک ای کسقوط العینیة فی السلم سقوط حرمة الخمر والمیتة فانه سقط حرمتهما فی حق المکره بالفتح والمضطر اصلاً للاستثناء الواقع فی قوله تعالی و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فقوله الا ما اضطررتم استثناء من قوله ما حرم علیکم فکانه قیل وقد فصل لکم ما حرم علیکم فی جمیع الاحوال الا حال الضرورة فتبدلت الحرمة بالاباحة فی حقهما ولم یبق الحرمة مشروعة وعزیمة حتی لا یسعهما الصبر عنهما ای عن الخمر والمیتة عند الضرورة فان لم یاکل المیتة ولم یشرب الخمر فی هذا الوقت ومات یموت اثما فاطلاق اسم الرخصة علی اکلها وشربها مجاز من حیث لم یبق الحرمة فی حقهما اصلاً ولکن حرمتهما باقیة فی حق غیرهما فحصل له شبهة حقیقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقص فی المجازیة و عن ابی یوسف والشافعی انه لا تسقط الحرمة ولکن یواخذ بها کما فی اجراء کلمة الکفر بالاکراه فیکون من قبیل القسم الاول من القسمین الاولین ودلیلهما قوله تعالی فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم فاطلاق المغفرة دلیل صریح علی قیام الحرمة لان الغفر ان یترتب علی ارتکاب الممنوع والجواب ان المضطر قلما یکتفی بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا القدر ممنوع فلذا اورد المغفرة بقوله غفور رحیم ویظهر ثمرة الخلاف فیما اذا حلف لا یاکل حراما فاکل المیتة فی حالة الاضطرار یحنث عندهما لا عندنا وکذلک الرجل سقط غسله فی مدة المسح اصلاً لعدم سرایة الحدث الیه لان استتار القدم بالخف یمنع سرایة الحدث الی القدم ولا یجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فی الطهارة الحکمیة فثبت ان الغسل الذی هو العزیمة ساقط فی هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة علیه بطریق المجاز ولکنه مشروع فی حال عدم التخفف فکان انقص فی المجازیة فکان کسقوط العینیة والحرمة فیما تقدم وکذلک ای مثل ما تقدم قصر الصلوٰة فی حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ای اسقاط العزیمة حتی لا یجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظہر المسافر وفجرہ سواء لا یحتمل الزیادۃ علیه وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدلیل الرخصۃ ومعناها اما الدلیل فما روی عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوۃ ونحن اٰمنون فقال النبی علیه السلام هذہ صدقۃ تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته سماہ صدقۃ والتصدق بما لا یحتمل التملیک اسقاط محض لا یحتمل الرد کالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظہر المسافر وفجرہ سواء فی انه لا یحتمل الزیادۃ علیه وهو الرکعتان وذلك لان السبب لم یوجب فی حقه الا الرکعتین فان صلی فی الظہر اربعا کانت الاخریان نافلۃ ولا یجوز خلط النفل بالفرض قصدا وعند الشافعی رخصۃ طرفیۃ والاولی فیها العمل بالعزیمۃ و دلیله قوله تعالٰی واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا علق القصر بالخوف ونفی فیه الجناح وانه للاباحۃ دون الوجوب والجواب ان نفی الجناح انما هو لتطییب انفسهم لمظنۃ ان یخطر بالهم ان علیهم جناحا فی القصر وان قید الخوف اتفاقی لا یترتب القصر علیه کما ستعلم ودلیلنا ما بینه المص بقوله وانما جعلناها ای هذہ الرخصۃ اسقاطا محضا للعزیمۃ استدلالا بامرین احدهما بدلیل یوجب الرخصۃ والثانی معناها ای بمعنی الرخصۃ اما الدلیل فما روی عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوۃ ونحن اٰمنون فقال النبی علیه السلام هذہ صدقۃ تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته وهذا حدیث یعلی بن امیۃ قال سألت عمرؓ بن الخطاب قلت لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا وقد امن الناس فقال لی عمر عجبت منه فسئلتُ رسولَ الله صلی الله علیه وسلم عن ذلك فقال صدقۃ تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته رواہ مسلم والترمذی مع فرق یسیر ولابی حنیفۃ ایضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوۃ السفر رکعتان وصلوۃ الضحی رکعتان وصلوۃ الفطر رکعتان وصلوۃ الجمعۃ رکعتان تمام من غیر قصر علی لسان محمد صلی الله علیه وسلم اخرجه النسائی وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوۃ علی نبیکم فی الحضر اربعا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعۃ واثر عائشۃ متفق علیه وحدیث ابن عمر اخرجه البخاری سماہ النبی علیه السلام صدقۃ والتصدق بما لا یحتمل التملیک من وجه اسقاط محض لا یحتمل الرد کالعفو عن القصاص وحاصل الدلیل ان النبی علیه السلام سمی هذا القصر صدقۃ والتصدق بشیٔ لا یحتمل التملیک

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
الاكمال اصلاً ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقاً
لايليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطا محضا لايحتمل الرد حتى لايتوقف على قبول
العبد وان كان المتصدق ممن لاتلزم اطاعته فاذا كان ممن تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم
الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها
وعمل بها فاندفع ماقال الشافعي ان الصدقة لاتتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
فقبل القبول بقي على ماكان وقوله بما لايحتمل التمليك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين
لانها تحتاج الى قبول المديون حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولايحتمل
من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلايكون التصدق به اسقاطا محضا واما المعنى فهو اي
الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلا والحاصل
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شئ
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضاً
تتضمن اليسر اما فضل ثواب كما في الاكراه على اجراء كلمة الكفر واما يسر آخر ليس في الرخصة كموافقة
المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذان الامران لايتحقق اليسر في العزيمة فلايكون للعبد
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاط اي اسقاط العزيمة
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
انما يكون في اتيان العبد بجميع ماعليه والمسافر قد اتى بجميع ماعليه كالمقيم وايضا ليس فيه
يسر آخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الاكمال براسه والثاني
مابينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لايليق بالعبودية
اذ لم يكون الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لايليق بحاله ذلك اذ هو من
خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل مايشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه
ثم اجاب عن قياس الشافعي بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لايدل على
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتاخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة
بالصوم اي لم يجئ في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلوته

والیسر فیہ متعارض فصار التخییر فیہ لطلب الرفق ولا یلزم العبد الماذون فی الجمعۃ لان الجمعۃ غیر الظہر ولہذا لایجوز بناء احدہما علی الاٰخر وعند المغایرۃ لایتعین الرفق فی الاقل عددا واما ظہر المسافر والمقیم واحد فبالتخییر بین القلیل والکثیر لایتحقق شئ من معنی الرفق وعلی ہذا یخرج من نذر بصوم سنۃ ان فعل کذا ففعل وہو معسر یخیر بین صوم ثلثۃ ایام وبین سنۃ فی قول محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح انہ رجع الیہ قبل موتہ بثلثۃ ایام

المسافر فلم یسقط العزیمۃ فیہ فیجوز للعبد ان یعمل بالعزیمۃ بخلاف صلوۃ المسافر فقیاسکم علی ہذا غیر سدید ثم اوضح الفرق بین الصوم وصلوۃ المسافر بقولہ والیسر فیہ ای فی الصوم حین العمل بالعزیمۃ متعارض للیسر الذی یکون فی الرخصۃ اذ فی العزیمۃ ایضا یسر وہو موافقۃ المسلمین فصار التخییر فیہ ای بین الافطار والصوم لطلب الرفق فلا یکون الاقدام علی الصوم خالیا عن الیسر اذ فیہ یسر وہو موافقۃ المسلمین ولما کان یرد النقض علی ما ذکرہ من ان الاختیار اذا لم یتضمن الرفق لا یلیق بالعبودیۃ بان العبد الذی اذن لہ مولاہ للجمعۃ مخیر بین ان یصلی اربعا وہو الظہر وبین ان یصلی رکعتین وہما الجمعۃ فہذا التخییر بین القلیل والکثیر من غیر رفق اذ لا یسر لہ فی الظہر بل الرفق متعین فی الجمعۃ دفعہ بقولہ ولا یلزم النقض بتخییر العبد الماذون فی الجمعۃ لان الجمعۃ غیر الظہر ولہذا لا یجوز بناء احدہما علی الاٰخر وعند المغایرۃ لا یتعین الرفق فی الاقل عددا یعنی الجمعۃ والظہر امران متغایران حتی لا یجوز احدہما بنیۃ الاٰخر ویشترط لاحدہما ما لا یشترط للاٰخر واذا ثبت المغایرۃ فیجوز ان یکون الرفق فی کل واحد منہما اما فی الجمعۃ فباعتبار قصر الرکعتین واما فی الظہر فباعتبار عدم الخطبۃ والسعی فلا یتحقق فی احدہما خاصۃ وہو الاقل عددا ای الجمعۃ حتی یتم اعتراضکم واما ظہر المسافر وہو الرکعتان و ظہر المقیم وہو اربع رکعات واحد حتی صح بناء احدہما علی الاٰخر فبالتخییر بین القلیل و الکثیر لا یتحقق شئ من معنی الرفق لتعین الرفق فی الاقل عددا فتامل وقد یجاب بانا لا نسلم ان العبد مخیر بل الواجب علیہ الجمعۃ خاصۃ عند الاذان کما فی الحرج حتی یکرہ لہ التخلف کذا فی غایۃ التحقیق وعلی ہذا یخرج الجواب عن مسئلۃ من نذر بصوم سنۃ ان فعل کذا ففعل وہو معسر یخیر بین صوم ثلثۃ ایام وبین سنۃ فی قول محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح انہ رجع الیہ ای الی قول محمد قبل موتہ بثلثۃ ایام یعنی علی الجواب الذی ذکرنا فی العبد یخرج

[1] اشارۃ الی ان الجواب یتم باثبات الرفق فی کل واحد منہا سواء کانا متحدین او متغایرین فلا حاجۃ الی اثبات المغایرۃ فتدبر ١٢ منہ

لانهما مختلفان حکما احدهما قربة مقصودة والثانی کفارة وفی مسئلتنا هما سواء فصار کالمدبر اذا جنی لزم مولاه الاقل من الارش ومن القیمة بخلاف العبد لما قلنا

جواب اٰخر عن اعتراض اٰخر یرد علی الاصل المذکور وهو ان من قال ان دخلت الدار فعلی صوم سنة فدخل وهو معسر فهو علی قول محمد وابی حنیفة مخیر بین صوم السنة باعتبار انه نذر فعلیه وفاء النذر وبین صوم ثلثة ایام باعتبار انه کفارة یمینه فهذا تخییر بین القلیل والکثیر من غیر رفق اذ لا یسر له فی صوم السنة بل الرفق فی الاقل عددا متعین والجواب ما بینه المصنف بقوله لانهما ای صوم السنة وصوم ثلثة ایام مختلفان حکما وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالیة عن معنی الزجر والعقوبة وصوم الثلثة کفارة متضمنه معنی العقوبة والزجر فصح التخییر طلبا للارفق عنده والیه یشیر بقوله احدهما قربة مقصودة والثانی کفارة وهذا التخییر انما یتحقق اذا کان التعلیق بشرط لا یرید وقوعه کما فی قوله المذکور فان کان التعلیق بشرط یرید وقوعه مثل ان یقول ان شفی الله مرضی فعلی کذا فلا تخییر بل الواجب علیه الوفاء بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو کان موسرا لا یتعین فی حقه التکفیر بالصوم فلا یتحقق بین صوم السنة وبین صوم الثلثة فلا یاتی التخریج وفی مسئلتنا ای فی مسئلة ظهر المسافر هما سواء ای القصر والاکمال سواء بدلیل بناء احدهما علی الاٰخر واتحادهما فی الشرط والاسم فلا یتضمن التخییر رفقا بل یتعین الیسر فی القصر فصار ای ما ذکرنا من تعیین القصر فی حق المسافر کالمدبر اذا جنی لزم مولاه الاقل من الارش ومن القیمة یعنی ما ذکرنا من ان الیسر متعین فی قصر المسافر فلا یفید التخییر نظیر لمسئلة المدبر فان المدبر اذا جنی جنایة بان اتلف مال انسان یلزم علی المولی ما هو الاقل من القیمة ومن الارش عینا لاتحاد الجنس لان القیمة من جنس الارش فیتعین الرفق فی الاقل خاصة کما یتعین الرفق فی قصر المسافر فلا یتخیر بین اداء قیمة المدبر وبین ارش الجنایة لعدم تضمن التخییر رفقا بخلاف العبد لما قلنا فانه اذا جنی جنایة یتخیر المولی بین دفع العبد بعینه الی ولی الجنایة وبین دفع ارش الجنایة وان کان قیمة العبد اقل او اکثر من الارش وذلک لما قلنا فی تخییر العبد الماذون فی الجمعة من ان التخییر بین الشیئین المتغایرین یفید الرفق وفی العبد ایضا امران متغایران احدهما دفع العبد بعینه والثانی دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان التخییر اذا لم یتضمن رفقا لا یلیق بالعبودیة ۱۲ منه

سه ای قوله ان دخلت الدار فعلی صوم سنة ۱۲ منه

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول السنة نوعان مرسل

ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة وعند التغاير لا يتعين الرفق في الاقل عددا بل يتضمن كل واحد منهما رفقا فيفيد التخيير ففاكما في العبد المأذون في الجماعة يفيد التخيير بين الجمعة والظهر المتغايرين رفقا ولما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما كان تعريفها مشهورا عند الانام اعرض عنه وشرع في تقسيمها وقال + باب في بيان اقسام السنة السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافلة التي يتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن والفرق بينها وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته[له] عليه السلام وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا اورد المص لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والخبر والحديث بمعنى واحد حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمرفوع والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث وما فيه احوال السلاطين والاخبار الماضية خبر اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب كالبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ فهذه الابحاث كلها[له] لا توجد في الكتاب لانه مروي بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فنقول السنة باعتبار وصولها الينا نوعان مرسل بان يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو مرسل

له والمراد بالسكوت ان فعل احد او قال شيئا في حضرته عليه السلام ولم ينكر عليه ولم يمنعه بل سكت وقرره ويقال للاول السنة القولية وللثاني الفعلية وللثالث التقريرية والسكوتية ١٢ منه

له قوله كلها دفع لما يتوهم ان التواتر ليس بمخصوص بالسنة لانه يوجد في الكتاب ايضا فدفعه بقوله كلها والحاصل ان يوجد بعض الابحاث ولكن كلها لا توجد فيه فافهم ١٢ منه

ومسند فالمرسل من الصحابی محمول علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسناد وھو فوق المسند

من وجہ دون وجہ فالاول ھو الاول والثانی ھو الثانی والثالث ھو الثالث والرابع ھو الرابع واما عند المحدثین فسقوط السند ان کان من اولہ ای من المصنف وھو المعلق ومن صورہ ان یحذف جمیع السند ویقول قال النبی صلعم ومنہا ان یحذف الا الصحابی او الا التابعی والصحابی معا ومنہا ان یحذف شیخہ ویضیف الی من فوقہ وان کان السقوط من اٰخر السند بعد التابعی فھو المرسل بان یقول التابعی قال النبی صلعم کذا ثم لا یخلوا ما ان کان السقوط باثنین فصاعدا مع التوالی فھو المعضل والا ای ان لم یکن السقوط باثنین مع التوالی او سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی فھو المنقطع ومسند وھو خلاف المرسل بان یقول الراوی حدثنا فلان عن فلان عن رسول اللہ صلعم فالمرسل من الصحابی بان یقول قال النبی صلعم کذا مثلا ولا یذکر شیخہ ھذا اذا کان روایۃ الصحابی من صحابی اٰخر والا فالارسال عن الصحابی غیر متصور اذ لا واسطہ بینہ وبین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ھو القسم الاول محمول علی السماع مقبول بالاجماع لان ارسالہ باسقاط صحابی متوسط بینہ وبین النبی صلعم وذلک الصحابی عدل فلیس ھنا جہالۃ المسقط فھذا الحدیث المرسل مقبول بھذا الوجہ واذا قال الصحابی سمعت رسول اللہ صلعم قال کذا او فعل کذا فھو مسند والمرسل من القرن الثانی وھم التابعون والثالث وھم تبع التابعین وھذا ھو القسم الثانی محمول علی انہ وضح لہ الامر ای ظھر للراوی واستبان لہ الاسناد فلذا ترک الاسناد وھو ای ھذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتی یرجح ھو عند التعارض بینہ وبین المسند وھذا القسم کما ھو حجۃ ومقبول عندنا کذلک عند مالک واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین عنہ وعند اکثر المتکلمین وعند اھل الظواھر والشافعی لا یقبل الا اذا تائد بحجۃ قطعیۃ او قیاس صحیح او تلقتہ الامۃ بالقبول او عرف من حال المرسل انہ لا یروی الا عن ثقۃ وبالجملۃ اذا تاید باقتران ما یتقوی بہ فیقبل والا لا لانہ عند جہالۃ صفات الراوی لا یقبل حدیثہ فعند جہالۃ صفاتہ وذاتہ فبالطریق الاولی نحن نقول کلامنا فی ارسال ثقۃ لو اسند حدیثہ الی شخص یصدق فی ذلک فلان یصدق فی نسبتہ الی النبی

فان من لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعی لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيبؒ فانی تتبعتها فوجدتها مسانيد

صلی اللہ علیہ وسلم اولی فان من لم يتضح له الامر ای امر الحديث كمال الوضوح نسبه ای ذلك الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ای يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك فاما اذا اتضح عنده طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لكن اولما كان يرد انه على هذا ينبغی ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يفق المرسل على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على الاحاد فلحق بالمشهور اذ لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله لكن هذا ضرب نوع مزية زيادة يثبت بالاجتهاد والرای فلم يجز الزيادة التی هی فی معنى النسخ بمثله فانه يؤدی الى الزيادة على الكتاب بالرأی والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور فان مزيته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء ای مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما فی الدراهيم وفی المغرب انما اسم جنس كالمناكير فقد اختلف فيه ای فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخی يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل القرون الثلثة توجد فی من بعدهم وهی الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبی عليه السلام بعدالتهم الا ان يروی الثقات مرسله كما رووا مسنده فح يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلثة مثل ارسال محمد ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد فی المثال تسامح لانه فی القرن الثالث ای تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعی لا اقبل مراسيل التابعين ومن بعدهم الا مراسيل سعيد بن المسيبؒ فانی تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكر المص القسم الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمسند اقسامٌ المتواتر وهو ما یرویہ قوم لایحصی عددہم ولایتوہم تواطؤہم علی الکذب لکثرتہم وعدالتہم وتباین اماکنہم ویدوم ہذا الحد الی ان یتصل برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک مثل نقل القراٰن و الصلوٰت الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ وما اشبہ ذلک

المرسل ساکت عن حال الراوی والمسند ناطق والساکت لایعارض الناطق فیغلب جہۃ الاسناد علی وجہ الارسال کحدیث لانکاح الا بولی اسندہ اسرائیل بن یونس وارسلہ شعبۃ ولما فرغ من المرسل واحکامہ شرع فی المسند فقال والمسند اقسامٌ ثلثۃ لانہ اما ان روی بروایۃ جمع لایمکن تواطؤہم علی الکذب اولا وعلی الاول اما ان یستوی فیہ جمیع الازمنۃ من اول ما نشاء ذلک الخبر الی اٰخر ما بلغ الی ہذا الناقل اولا بل یصیر کذلک بعد القرن الاول فعلی الشق الاول الاول ہو المتواتر والثانی ہو المشہور وعلی الشق الثانی ہو خبر الواحد والتواتر فی اللغۃ تتابع امور واحدًا بعد واحد من الوتر ومنہ قولہ تعالٰی ثم ارسلنا رسلنا تترا ای متتابعین واحدا بعد واحد وفی الاصطلاح ہو خبر جماعۃ یفید بنفسہ العلم بصدقہ وبینہ المص بقولہ وہو ما یرویہ قوم لایحصی عددہم وعدم الاحصاء لیس بشرط عند الجمہور خلافًا للبعض فانہم اشترطوا العدد فقال البعض خمسۃ وقیل سبعۃ وقیل اثنا عشر وقیل عشرون وقیل اربعون وقیل سبعون بل کل ما یحصل بہ العلم الضروری فہو من امارۃ التواتر ولایتوہم تواطؤہم ای توافقہم علی الکذب ان یجعل ہذہ الجملۃ تفسیرا لقولہ لایحصی عددہم فیکون موافقا للجمہور لکثرتہم علۃ لعدم التوہم وعدالتہم یشیر الی اشتراط العدالۃ ولکنہا لیست بشرط عند العامۃ فی التواتر وانما ہی شرط فی اخبار الاٰحاد وتباین اماکنہم ای تباعدہا وہذا یشیر الی اشتراطہ وہو لیس بشرط عند الجمہور لحصول العلم باخبار ساکنی بلدۃ واحدۃ وانما ذکر المص ہذہ القیود لانہا اقطع للاحتمال لا لانہا شروط حقیقیۃ لہ ولما کان الغرض ہنا بیان المتواتر من السنۃ لا المتواتر المطلق زاد قیدًا اٰخر ویدوم ہذا الحد الذی ذکرناہ اٰنفا الی ان یتصل المروی برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای یرویہ قوم لایحصی عددہم طبقۃ بعد طبقۃ بان یستوی فیہ جمیع الازمنۃ من الناقل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی لو انقطع ذلک العدد فی قرن الصحابۃ یکون مشہورا لامتواترا وذلک مثل نقل القراٰن والصلوٰات الخمس و اعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ وما اشبہ ذلک کالحج والصوم ہذہ امثال المطلق المتواتر

وانه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضروریا والمشهور وهو ما کان من الاٰحاد فی الاصل ثم انتشر فصار ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم القرن الثانی ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا یتهمون

لا لمتواتر السنة لان فی وجودها اختلافا فقیل لا توجد وقیل هی انما الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی والیمین علی من انکر اعلم ان الشروط الصحیحة للتواتر ثلثة کلها یرجع الی المخبرین الاول تعددهم یبلغ فی الکثرة الی ان یمنع الاتفاق بینهم والتواطؤ علی الکذب عادة الثانی کونهم مستندین لذلك الخبر الی الحس فانه فی مثل حدوث العالم لا یفید قطعا الثالث ان یکون ذلك التواتر فی جمیع الطبقات مساویا وانه ای المتواتر یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علما ضروریا ای یحصل من المتواتر الیقین بلا کسب ونظر کما یحصل من مشاهدة العیان لانه یحصل لمن لا یقدر علی النظر کالصبیان وتفصیل المقام ان البراهمة والسمنیة قالوا ان المتواتر لا یفید الیقین اصلا بل یحصل منه الظن والجمهور علی انه یفید الیقین ثم اختلفوا اضروری هو ام نظری فالاکثرون علی انه ضروری وقال ابو القاسم الکعبی وابو الحسین البصری من المعتزلة وابو بکر الدقاق من الشافعیة انه استدلالی ای نظری وقال الغزالی انه قسم ثالث وتوقف المرتضی والاٰمدی ولنا انا نجد من انفسنا العلم الضروری بالبلاد المتباعدة کمکة ومصر کما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بینهما وما ذلك الا بالاخبار ولانه لو کان نظریا لاحتیج الی ترتیب المقدمات واللازم منتف لحصوله لمن لا یقدر علی ذلك کما قلنا والثانی المشهور وهو ما کان من الاٰحاد فی الاصل ای فی قرن الصحابة ثم انتشر فصار ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم ای القوم الناقل اهل القرن الثانی ومن بعدهم ای الثالث وانما قید باشتهاره فی القرن الاول والثانی لانه لو لم یشتهر فی هذین القرنین بل فی القرون التی بعدها لا یسمی مشهورا الا تری ان عامة الاخبار اشتهرت فی هذا الزمان لکثرة التدوین ولکن لا یقال لها مشهور ولما کان یتوهم ان الخبر المشهور علی ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجیحه علی الاٰحاد لانه ایضا کان غیر مشهور فی القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلك دفعه بقوله واولئك اهل القرن الثانی والثالث الذین نقلوه قوم ثقات ائمة لا یتهمون بالافتراء

فصار بشہادتہم وتصدیقہم بمنزلۃ المتواتر حتی قال الجصاص انہ احد قسمی المتواتر وقال عیسی بن ابان یضلل جاحدہ ولا یکفر وھو الصحیح عندنا لان المشہور بشہادۃ السلف صار حجۃ للعمل بہ بمنزلۃ المتواتر فصحت الزیادۃ بہ علی کتاب اللہ تعالی وھو نسخ عندنا وذلک مثل زیادۃ الرجم والمسح علی الخفین

بالافتراء والکذب لانہ علیہ السلام قال خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم فصار ذلک الخبر بشہادتہم وتصدیقہم ایاہ بمنزلۃ المتواتر بخلاف الاحاد حیث لم یحصل لہ ھذہ المرتبۃ حتی قال ابوبکر الجصاص انہ احد قسمی المتواتر فیثبت بہ علم الیقین لکن بطریق الاستدلال والیہ ذھب جماعۃ من اصحابنا وقال عیسی بن ابان من اصحابنا انہ دون المتواتر وفوق خبر الواحد یوجب علم طمانیۃ لا علم یقین حتی یضلل جاحدہ ولا یکفر ویجوز بہ الزیادۃ علی الکتاب ولا یجوز بہ النسخ مطلقا والیہ ذھب کثیر من المحققین وقال بعض اصحاب الشافعی انہ ملحق بخبر الواحد فلا یفید الا الظن وھو ای ما قال عیسی بن ابان الصحیح عندنا لان المشہور بشہادۃ السلف وھم التابعون وتبعہم صار حجۃ للعمل بہ بمنزلۃ المتواتر فصحت الزیادۃ بہ ای بالمشہور علی کتاب اللہ تعالی وھو ای الزیادۃ وتذکیر الضمیر باعتبار الخبر اعنی قولہ نسخ معنی عندنا اعلم ان الزیادۃ لو کانت بیانا محضا کبیان التفسیر لجازت بالمتواتر والمشہور والاحاد ولو کانت نسخا محض الم یجز الا بالمتواتر لاشتراط المساوات فیہ ولو کانت بیانا من وجہ من حیث ترفع الاطلاق وتبدلہ بالتقیید جازت بالمشہور لانہ متواتر من وجہ واحاد من وجہ نظرا الی الجہتین وذلک ای الزیادۃ علی الکتاب بالخبر المشہور مثل زیادۃ الرجم فی حق المحصن علی الکتاب وھو قولہ تعالی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الایۃ فان فی ھذہ الایۃ حد الزنا مائۃ جلدۃ مطلقا ای سواء کان الزانی محصنا اولا ولکن زید علیہ الرجم فی حق المحصن بالخبر المشہور وھو قولہ علیہ السلام والثیب بالثیب جلدۃ مائۃ والرجم رواہ مسلم عن عبادۃ بن الصامت وروی غیرہ من غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجم فی حق المحصن ولذا قیل فی ھذا التمثیل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنی کما صرح بہ فی فتح القدیر ومثل زیادۃ المسح علی الخفین لان قولہ تعالی وارجلکم الی الکعبین یوجب الغسل عموما سواء کان حالۃ التخفف او غیرھا ولکن زید علیہ المسح فی

لہ القائل مولانا عبد العلی بحر العلوم فی شرح المسلم ۱۲ منہ.

والتتابع فی صیام کفارۃ الیمین لکنہ لما کان من الاحاد فی الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم الیقین وخبر الواحد وهو الذی یرویه الواحد او اثنان فصاعدا بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر وحکمه اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة

حالة التخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روی علی انه جعل رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلثة ایام ولیالیهن للمسافر ویوما ولیلة للمقیم رواه مسلم قال احمد لیس فی قلبی من المسح شئ فیه اربعون حدیثا عن اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم ما رفعوا وما وقفوا وروی ابن المنذر فی اخرین عن الحسن البصری قال حدثنی سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم انه علیه الصلوة والسلام مسح علی الخفین کذا فی فتح القدیر اقول علی هذا حدیث المسح متواتر المعنی ولیس بمشهور لان فی الطبقة الاولی وکذا فی سائر الطبقات عدد التواتر فالمثال لیس علی ما ینبغی ومثل زیادة التتابع فی صیام کفارة الیمین لان فی قراءة عبد الله ابن مسعود فصیام ثلثة ایام متتابعات فزید لفظ المتتابعات علی الکتاب لکن قرائته مشهورة فیجوز الزیادة بها علی الکتاب ولما کان یتوهم انه لما جاز الزیادة علی الکتاب بالخبر المشهور والزیادة نسخ والنسخ انما یکون بالمتواتر فینبغی ان یفید المشهور علم الیقین کالمتواتر دفعه بقوله لکنه ای الخبر المشهور لما کان من الاحاد فی الاصل ثبت به ای بکونه من الاحاد شبهة سقط بها ای بهذه الشبهة علم الیقین بخلاف المتواتر فلا یفید المشهور الا علم الطمانیة والثالث خبر الواحد وهو الذی یرویه الواحد واثنان وفیه رد للجبائی وغیره من المعتزلة حیث اشترطوا العدد فیه وایضا رد لمن اشترط عدد الاربعة فعندنا لا عبرة للعدد فیه سواء روی الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر فی کثرة الرواة فان رواه اثنان او الثلثة او اکثر یسمی خبر الواحد بشرط ان لا یبلغ کثرته کثرة المشهور والمتواتر فلا یتوهم ان خبر الواحد ما رواه واحد وحکمه ای خبر الواحد وجوب العمل به بثمانیة شروط اربعة فی نفس الخبر واربعة فی المخبر اما الاربعة فی نفس الخبر فالاثنان منها ما بینه فی قوله اذا ورد ذلک الخبر حال کونه غیر مخالف للکتاب والسنة المشهورة فالاول ان لا یکون ذلک الخبر مخالفا للکتاب فانه لو کان مخالفا لنص الکتاب ولا یمکن تاویله بغیر تعسف لا یقبل ذلک الخبر اتفاقا وکذلک اذا خالف عموم الکتاب او ظاهره لا یجوز تخصیص العموم وحمل الظاهر

فی حادثۃ لاتعم بہا البلوی ولم یظہر من الصحابۃ الاختلاف فیہا و ترک المحاجۃ بہ انہ یوجب العمل

مل المجاز عندنا خلافا للشافعی وعامۃ الاصولیین ومثالہ ما روی انہ علیہ السلام قال من مس ذکرہ فلیتوضأ فانہ مخالف الکتاب وہو قولہ تعالیٰ فیہ رجال یحبون ان یتطہروا فانہا نزلت فی الاستنجاء بالماء وہو لا یمکن الا بمس الفرج فلو کان مس الذکر من الحدث لما ثبت التطہیر بالاستنجاء فتامل وکذا قولہ علیہ السلام لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب فانہ یخالف عموم قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن فلا یترک العمل بالکتاب بمثل ہذہ الاحادیث والثانی لا یکون مخالفا للسنۃ المشہورۃ لان الخبر المشہور اقوی منہ فلا یصلح المعارضۃ بہ فیترک فی مقابلتہ ومثالہ ما روی انہ علیہ السلام قضی بشاہد ویمین فانہ مخالف للخبر المشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر واذا اعتبرت مخالفتہ بالخبر المشہور فمخالفتہ بالمتواتر اولی بالاعتبار والثالث ان یکون فی حادثۃ لا تعم بہا البلوی لانہ اذا کان فیما عم بہ البلوی فلا بد ان یکون مشہورا او متواترا لحاجۃ الخلق الیہ ولذا تواتر القرآن واشتہر اخبار البیع والنکاح والطلاق ولما لم یشتہر علمنا انہ سہو او منسوخ کما ہو مذہب ابی الحسن الکرخی وجمیع المتاخرین منا وقال الشافعی وعامۃ الاصولیین یقبل اذا ثبت سندہ والیہ ذہب اہل الحدیث وذلک مثل حدیث الجہر بالتسمیۃ فانہ مع عموم البلوی لم یبلغ حد الشہرۃ فضلا عن التواتر والرابع ما بینہ بقولہ ولم یظہر من الصحابۃ الاختلاف فیہا ای فی الحادثۃ وترک المحاجۃ بہ ای بخبر الواحد حاصلہ لا یکون الحدیث متروکا عند اختلاف الصحابۃ فی تلک الحادثۃ التی ورد فیہا ذلک الحدیث اذ عند ظہور الاختلاف فی الحادثۃ اذا لم یحتج احدہم بہذا الحدیث علم انہ لیس بثابت عندہم والا لما وجہ ترک الاحتجاج بہ عند مس الحاجۃ الیہ فلا یکون ہذا الحدیث حجۃ عند بعض المتقدمین من اصحابنا وعامۃ المتاخرین وقال اہل الحدیث وغیرہم من الاصولیین ہو حجۃ مثالہ ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال الطلاق بالرجال فالصحابۃ اختلفوا فی تلک المسئلۃ فذہب زید بن ثابتؓ وعمرؓ وعثمانؓ وعائشۃؓ الی ہذا کما ہو قول الشافعی وذہب علی وابن مسعود الی انہ معتبر بحال المرأۃ کما ہو مذہبنا فلو کان ذلک الحدیث ثابتا عندہم لاحتج بعضہم بہ البتۃ فحکم ہذا الخبر المشہور وطابشر وطاربعۃ انہ یوجب العمل لا العلم والطمانیۃ بل الظن وذہب احمد واکثر المحدثین الی انہ یوجب علم الیقین وہذا خلاف ما نجد فی انفسنا

بشروط تراعی فی المخبر وهی اربعة الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوه والذی اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور کالفاسق لا یکون خبره حجة فی باب الحدیث ما لم یظهر عدالته الا فی الصدر الاول علی ما نبین وروی الحسن عن ابی حنیفة

من اخبار الآحاد ووجوب العمل انما یثبت بشروط اخری غیر الاربعة السابقة تراعی تلک الشروط فی المخبر وهی ای الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الکامل الذی یحصل بعد البلوغ والضبط وهو سماع الکلام کما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات علیه اما الاسلام فلان الکفر یورث تهمة فی الخبر لعداوتهم وسعیهم فی تخریب الدین بادخال ما لیس منه فیه واما العدالة وهی الاستقامة فی الدین فلان الفاسق لا یبالی بالکذب فاذا کان عدلا یترجح الصدق منه واما کمال العقل فلان الخبر خصوصا فی الدین لا یتادی کما هو حقه بغیره واما الضبط فلان الصدق لا یحصل الا به فلا یجب العمل بخبر الکافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق ای لا یجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثانی وهو العدالة وکذا لا یجب العمل بخبر الصبی والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو کمال العقل[1] وکذا لا یجب العمل بخبر الذی اشتدت غفلته خلقة بان کان سهوه ونسیانه اغلب من حفظه او مسامحة ای عدم المبالاة بالسهو والخطاء او مجازفة ای التکلم من غیر خبرة وتیقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط ف وهذه الشروط الاربعة تجب ان توجد فی الراوی ظاهرة لان المستور لا یقبل حدیثه کما بینه المص بقوله والمستور الذی لا یظهر فسقه وعدالته کالفاسق لا یکون خبره حجة فی باب الحدیث ما لم یظهر عدالته واحترز بقوله فی باب الحدیث عن باب القضاء اذ القاضی لو قضی بشهادة المستور جاز عن ابی حنیفة نظرا الی ظاهر العدالة لان المسلم ظاهره العدالة وهذا بخلاف من کان مستور الاسلام او العقل او الضبط حیث لا یقبل قوله لا فی القضاء ولا فی الحدیث اذ تلک الامور لیست ظاهرة فی حق المرء فافهم الا فی الصدر الاول ای لا یکون خبر المستور حجة فی جمیع الصدور الا فی الصدر الاول واراد به قرن الصحابة والتابعین وتبع التابعین فخبر المستور من القرون الثلثة یکون حجة بشروط علی ما نبین من ان العدالة اصل فی ذلک الزمان بشهادة النبی صلی الله علیه وسلم بقوله خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم الحدیث رواه البخاری فهذا تعدیل من صاحب الشرع وتعدیله اقوی من تعدیل غیره وروی الحسن بن زیاد تلمیذ ابی حنیفة عن ابی حنیفة

[1] فان قیل کیف یستر العقل اذا البلوغ اقیم مقامه والبلوغ امر ظاهری لا یستتر فی حق من لم یره فتدبر ۱۲ منه

انه مثل العدل فیما یخبر عن نجاسة الماء وذکر فی کتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فیہ وهو الصحیح وقال محمدؒ فی الفاسق یخبر بنجاسة الماء انہ یحکم السامع رائہ فان وقع فی قلبہ انہ صادق یتیمم من غیر اراقة الماء فان اراق وتیمم فهو احوط للتیمم وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء یتوضأ ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فهو افضل وفی المعاملات التی تنفک عن معنی

انہ ای المستور مثل العدل فیما یخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انہ یجوز القضاء بشهادة المستورین اذا لم یطعن لان العدالة ظاهر من المسلمین وذکر ای محمد فی کتاب الاستحسان انہ ای المستور مثل الفاسق فیہ ای فیما یخبر عن نجاسة الماء حتی اذا حضر المسافر الصلوة ولم یجد ماء الا فی اناء فقال رجل وهو مستور الحال انہ نجس لا یقبل خبرہ الحاقا لہ بالفاسق فعلیہ ان یتوضأ من ذلک الماء وهو الصحیح لظهور الفسق فیما بعد الصدر الاول فلا یعتمد علی قول المستور ما لم یظهر عدالته مع ان الاصل فی الماء هو الطهور ولما فرغ عن المستور شرع فی الفاسق فقال وقال محمدؒ فی الفاسق یخبر بنجاسة الماء انہ یحکم السامع رائہ ای یجعل السامع رائہ حاکما فیتحری فان وقع فی قلبہ انہ ای المخبر صادق یتیمم من غیر اراقة الماء فلا یجوز لہ الوضوء من ذلک الماء لان اکبر الرای فیما لم یوقف علی حقیقته کالیقین فخبر الفاسق لا یعتد به فی نجاسة الماء وانما وجب علیہ التیمم من غلبة ظنہ لا بخبرہ فان اراق الماء وتیمم فهو احوط للتیمم لاحتمال انہ کاذب فی خبرہ فلا یجوز لہ التیمم لوجود الماء الطاهر فالاحتیاط ان یریق الماء لیصیر عادما لہ فیجوز لہ التیمم یقینا وان کان اکبر رائہ انہ کاذب فی خبرہ واما لو اخبر الکافر والصبی والمعتوہ فحکمہ ما بینہ المص بقولہ وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقهم فی اخبارهم بنجاسة الماء یتوضأ بذلک الماء ولا یتیمم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلک لان فی اعتبار اخبارهم الزام وهؤلاء لیس لهم ولایة الالزام فان اراق الماء ثم تیمم فهو افضل لان احتمال الصدق غیر منقطع عن خبرهم لان الکفر والصبا والعتہ لا ینافی الصدق وعلی هذا التقدیر لا یجوز لہ التوضی بالماء النجس فلہ ان یریق الماء او لا لیصیر عادما لہ ثم یتیمم وفی المعاملات التی تنفک عن معنی

الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارة یعتبر خبر کل ممیز لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما یجد المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ ولا دلیل مع السامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ولان اعتبار ھذہ الشرائط لیترجح جھة الصدق فی الخبر فیصلح ان یکون ملزما وذلک فیما یتعلق بہ اللزوم فشرطناھا فی امور الدین

الالزام واحترز بہ عن المعاملات التی فیھا الزام محض من حقوق العباد التی تجری فیھا الخصومات فان فی تلک المعاملات لا یقبل الشھادة بغیر الولایة والاھلیة ولفظ الشھادة والعدد وکذلک احترز بہ عن الحقوق التی فیھا الزام من وجہ دون وجہ کعزل الوکیل، وحجر الماذون فان فیھا یشترط احد شرطی الشھادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنی الالزام وعدمہ کالوکالات بان قال فان وکلک والمضاربات بان قال فلان جعلک مضاربا والاذن فی التجارة بان قال لعبد ان مولاک اذن لک فی التجارة فان فی تلک المعاملات یعتبر خبر کل ممیز عدلا کان او غیر عدل صبیا کان او بالغا مسلما کان او کافرا حتی یقبل خبر الفاسق والصبی والکافر لوجھین احدھما ما بینہ بقولہ لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط المذکورة من الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط فان الانسان قلما یجد المستجمع لتلک الشرائط یبعثہ الی وکیلہ او غلامہ فلو شرط فی ھذا القسم ما ذکرنا من الشرائط لتعطلت الامور ووقع الفتور ولا دلیل مع السامع یعمل بہ سوی ھذا الخبر ھذہ مقدمة اخری لبیان لزوم الضرورة والاولی کانت لبیان الضرورة والحاصل ان فی تلک المعاملات لا دلیل عند السامع حتی یعمل بہ وقت عدم اعتبار ھذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حیث لا یعمل بہ لان عندہ دلیلا یعمل بہ وھو ان الاصل فی الماء الطھارة فلیست الضرورة لازمة ھھنا حتی یعمل بخبرہ فلذا لا یعمل بخبرہ بغیر التحری بخلاف ما نحن فیہ فان الضرورة لازمة فیہ ولا مفر من العمل بخبرہ فلذا یعمل بہ والثانی ما بینہ بقولہ ولان اعتبار ھذہ الشرائط انما یکون لیترجح جھة الصدق فی الخبر المذکور فیصلح الخبر ان یکون ملزما بھذا الوجہ وذلک ای اعتبار ھذہ الشروط لیصلح ان یکون ملزما انما یکون فیما یتعلق بہ اللزوم من امور الدین فشرطناھا ای الشرائط فی امور الدین لما یتعلق بھا من اللزوم بخلاف الخبر فیما نحن فیہ لانہ لا الزام فیہ الا تری ان الوکیل والعبد لا یلزمھما الاقدام علی التصرف واذا لم یکن ھھنا الزام فای حاجة

دون ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ وطہارۃ الماء ونجاستہ اذا تایّد باکبر الرأی لان ذلک امر خاص لا یستقیم تلقیہ من جہۃ العدول فوجب التحری فی خبرہ للضرورۃ وکونہ مع الفسق اہلا للشہادۃ وانتفاء التہمۃ حیث یلزمہ بخبرہ ما یلزم غیرہ الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ لان العمل بالاصل ممکن وہو ان الماء طاہر فی الاصل

الی اعتبار تلک الشروط والیہ اشار بقولہ دون ما لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات ای شرطنا تلک الشرائط فیما قلنا دون امور لا یتعلق بہ اللزوم من المعاملات التی تنفک عن معنی اللزوم کالوکالات والمضاربات ولما کان یرد انہ لما قلتم ان تلک الشرائط شرطناہا فی امور الدین لما یتعلق بہا من اللزوم لزم علیکم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمتہ لانہما من امور الدین وفی الفاسق لا یوجد فیہ شرط العدالۃ اجاب عنہ بقولہ وانما اعتبر خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ و طہارۃ الماء ونجاستہ اذا تایّد ذلک الخبر باکبر الرأی لان ذلک ای الوقوف علی طہارۃ الماء ونجاستہ وحل الطعام وحرمتہ امر خاص بالنسبۃ الی روایۃ الحدیث ای لیس بامر عام یقف علیہ جمیع الناس بل امر خاص قد یقف علیہ الفساق خاصۃ فلا یستقیم تلقیہ ای اخذہ من جہۃ العدول بخلاف الحدیث فانہ امر عام کثیرا ما یقف علیہ عامۃ الناس فیمکن الاخذ من العدول منہم فوجب التحری فی خبرہ ای الفاسق للضرورۃ حاصل الجواب ان خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ انما یقبل لاجل الضرورۃ و ہی عدم استقامۃ التلقی من جہۃ العدول لکونہ امرا خاصا وکونہ ای انما یقبل لاجل الضرورۃ ولکون الفاسق مع الفسق اہلا للشہادۃ حتی لو قضی القاضی بشہادتہ ینفذ وانتفاء التہمۃ ای تہمۃ الکذب عن خبرہ حیث یلزمہ ای الفاسق بخبرہ ما یلزم غیرہ من الاجتناب والاقتراب فلا یکون خبرہ ملزما علی الغیر بدون ان یلزمہ اولا من الخبر ما یلزم غیرہ منہ بخلاف الکافر والصبی حیث لا یقبل خبرہما فی حل الطعام وحرمتہ ایضا لان الکافر لیس اہلا للشہادۃ علی المسلم والصبی لیس باہل الشہادۃ اصلا ومع ذلک تہمۃ الکذب غیر مدفوع عن خبرہما حیث لا یلزمہما ما یلزم غیرہما اما الکافر فلانہ غیر مخاطب بالشرائع واما الصبی فلانہ غیر مکلف ولما کان یرد ان الضرورۃ لما تحققت فی قبول خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمتہ وجب ان یقبل خبرہ من غیر وجوب التحری فی خبرہ اجاب عنہ بقولہ الا ان ہذہ الضرورۃ غیر لازمۃ فی قبول خبرہ فی حل الطعام وحرمتہ لان العمل بالاصل ممکن وہو ای الاصل ان الماء طاہر فی الاصل

فلم یجعل الفسق هدرا ولا ضرورة فی المصیر الی روایته فی امور الدین اصلا لان فی العدول من الرواة کثرة وبهم غنیة فلا یصار الیه بالتحری واما صاحب الهوی فالمذهب المختار انه لا تقبل روایة من انتحل الهوی ودعا الناس الیه لان المحاجة والدعوة الی الهوی سبب داع الی التقول فلا یؤتمن علی حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم

وکذا الطعام وذلک لان الماء والطعام طاهران فی بدء الخلقة وانما یعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا کان کذلک فلم یجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حیث لا یعتبر خبره بغیر التحری فیه ولما کان یتوهم انکم کما قبلتم خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمته مع التحری فکذلک ینبغی ان یقبل خبره فی الحدیث مع التحری دفعه بقوله ولا ضرورة فی المصیر الی روایته ای الفاسق فی امور الدین اصلا مع التحری ولا بغیر التحری لان فی العدول من الرواة کثرة وبهم غنیة من غیرهم فلما انتفی الضرورة براسها ههنا فلا یصار الیه ای الی خبر الفاسق بالتحری لان قبول خبره فرع الضرورة واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهوی والهوی میلان النفس الی الشهوات من غیر داعیة الشرع فالمذهب المختار فی قبول روایته وعدم قبولها انه لا تقبل روایة من انتحل الهوی والانتحال اتخاذ النحلة وهی الملة والحاصل ان صاحب الهوی ان کان ممن اتخذ هواه ملة ومذهبا ودعا الناس الیه ای الی الهوی الذی اتخذه ملة لا یقبل روایته فی ذلک لان المحاجة ای مخاصمة صاحب الهوی مع اهل الحق والدعوة ای دعوة صاحب الهوی الناس الی الهوی الذی اتخذه ملة سبب داع الی التقول ای الکذب والافتراء علی النبی صلی الله علیه وسلم کما یشاهد فی الفرق الضالة حیث یدعون الحدیث علی مزخرفاتهم وینسبونه الی النبی صلی الله علیه وسلم فلا یؤتمن ای لا یظن صاحب الهوی انه امین علی حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی تفصیل المقام انه لا یخلو اهل الهوی اما ان بلغ اعتقاده الی الکفر کغلاة الروافض والمجسمة اولا فان کان الاول فقد اختلف فیه فذهب جماعة من اهل الاصول الی قبول شهادته وروایته لانه من اهل القبلة یتمسک بالاسلام وذهب الاکثرون الی ردها لانه کافر وهو لیس باهل الشهادة و لا الروایة واختلف فی القسم الثانی ایضا فقال القاضی ابوبکر الباقلانی ومن تبعه لا یقبل شهادته ولا روایته لانه فاسق لا یبالی بالمعصیة فکیف یعتمد علی قوله وذهب الجمهور الی انه یقبل شهادته واما الروایة فعند البعض مقبولة علی الاطلاق وقال البعض لا یقبل اذا کان اتخذ هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان کان الراوی معروفا بالفقه والتقدم فی الاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة الثلثة وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وابی موسی الاشعری وعائشة رضوان الله علیهم اجمعین وغیرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر کان حدیثهم حجة یترك به القیاس وان کان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابی هریرة وانس بن مالكؓ

ودعا الناس الیه وهو مذهب عامة اهل الفقه والحدیث وبه رضی المصؒ فی المتن واختصاره ونقل عن ابی الیسرؒ انه ان کان یکفر لا یقبل حدیثه وان لم یکن یکفر فان کان ممن یجوز وضع الاحادیث علی رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یقبل خبره لتوهم الکذب کالکرامیة واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسیم الحدیث باعتبار قلة رواته وکثرتهم واتصاله وانفصاله شرع فی تقسیمه باعتبار حال الراوی بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول علی خمسة انواع فقال ان کان الراوی معروفا بالفقه والتقدم فی الاجتهاد کلمة فی بمعنی اللام والمعنی ان له تقدما علی غیره درجة لاجل الاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة الثلثة والعبادلة جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو عبد الله بن عباس و قیل عبد الله بن زبیر بدل عبد الله بن مسعود وقال الکرمانی العبادلة اربعة عبد الله بن زبیر و عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وابی موسی الاشعری وعائشة رضوان الله علیهم اجمعین وغیرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابی بن کعب وابی الدرداء کان حدیثهم حجة یترك به القیاس خلافا لمالك لان عنده القیاس مقدم علی خبر الواحد اذا خالفه کما روی ان ابا هریرة لما روی مرفوعا من غسل المیت فلیغتسل ومن حمله فلیتوضأ (رواه ابو داؤد و الترمذی وابن ماجة وابن حبان والنسائی واحمد وقال احمد لا یصح فی هذا الباب شئ) قالت عائشة اوینجس موتی المسلمین وما علی رجل لو حمل عودا اخرجه ابو منصور البغدادی فی کتابه من طریق محمد ابن عمرو بن یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب) فتامل ونحن نقول القیاس محتمل باصله فی کل وصف اذ کل وصف من اوصاف النص یحتمل ان یکون هو المؤثر فی الحکم ویحتمل ان لا یکون و خبر الواحد یقین باصله وانما الشبهة فی طریق وصوله والاحتمال الثابت فی الاصل اقوی من الاحتمال الثابت فی الطریق بعد الیقین بالاصل فلا یعارض الخبر وان کان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابی هریرة وانس بن مالك رضی الله عنهما

له اشارة الی انه ... یحسن ایراد نیزه ... الروایة کان ... ابا هریرة لم یکن ... مجتهدا ۱۲ منه

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسداد باب الرأى وذلك مثل حديث ابى هريرة فى المصراة و ان كان الراوى مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسداد باب الرأى قوله و انسداد عطف تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقيه اذا خالف القياس للضرورة وهى انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب القياس من كل وجه وقد امر الله تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار والحال ان الراوى غير فقيه ويحتمل انه نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن انه اخطأ فيه ولم يدرك مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى فلهذا الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس وذلك مثل حديث ابى هريرة رض فى المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها و ان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابو داؤد والتصرية تفعيل من الصرى وهو فى اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد به فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد و ترك الحلب مدة ليحلب المشترى بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه لان القياس فى ضمان العدوانات والبياعات كلها ان يكون مقدرا بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب اما باللبن مثله واما بالقيمة ولو كان التمر قيمة فيه فينبغى ان يكون بحسب اللبن لا انه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفا للقياس فليس للمشترى ولاية الرد بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم وصف السلامة فبقلتها اولى هذا عند ابى حنيفة وذهب الشافعى ومالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشترى الخيار ان شاء ردها وصاعا من تمر وان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا مذهب عيسى بن ابان واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب و السنة المشهورة ويقدم على القياس و هذا هو الحق المبين واليه مال اكثر العلماء وهو الماثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولا اى فى رواية الحديث

لایعرف الا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصۃ بن معبد وسلمۃ بن المحبق فان روی عنہ السلف وشہدوا بصحتہ او سکتوا عن الطعن صار حدیثہ مثل حدیث المعروف وان اختلف فیہ مع نقل الثقات عنہ فکذلک عندنا وان لم یظہر فی السلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وصار مستنکرا

والعدد الثانی النسب من حیث لایعرف الا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصۃ بن معبد وسلمۃ بن المحبق فحالہ لایخلو عن خمسۃ اقسام فان روی عنہ السلف وشہدوا بصحتہ ھذا ھو القسم الاول من الاقسام الخمسۃ او سکتوا عن الطعن فیہ بعد ما بلغتہم روایتہ ھذا ھو القسم الثانی صار حدیثہ فی القسمین مثل حدیث المعروف بالفقہ والعدالۃ والضبط حتی یقبل ویقدم علی القیاس وان اختلف فیہ ای فی حدیثہ بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ ھذا ھو القسم الثالث فکذلک ای کحدیث المعروف حتی یقبل ویقدم علی القیاس عندنا مثالہ ما روی الترمذی عن ابن مسعود انہ سئل عن رجل تزوج امرأۃ ولم یفرض لہا صداقا ولم یدخل بہا حتی مات فقال ابن مسعود لہا مثل صداق نسائہا[1] لاوکس ولا شطط وعلیہا العدۃ ولہا المیراث فقام معقل بن سنان الاشجعی فقال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بروع بنت واشق امرأۃ منا مثل ما قضیت ففرح بہا ابن مسعود ولم یعمل بھذا الحدیث علیؓ وقال لہا المیراث ولا صداق لہا وعلیہا العدۃ عملا برأیہ وھو ان المعقود علیہ عاد الیہا سالما فلا تستحق بمقابلتہ مہرا کما لو طلقہا قبل الدخول ولم یسم لہا مہرا فالشافعی یعمل بما عمل بہ علیؓ وھو قیاس ویرد ھذا الخبر لکونہ مختلفا فیہ فیقدم القیاس علیہ ونحن عملنا بھذا الحدیث لان الثقات رووا ھذا الخبر منہم مثل ابن مسعودؓ من القرن الاول وعلقمۃ ومسروق ونافع بن جبیر والحسن من القرن الثانی فثبت بروایتہم عنہ وعملہم بخبرہ عدالتہ مع انہ مؤکد بالقیاس ایضا وھو ان الموت یؤکد مہر المثل کما یؤکد المسمی وان لم یظہر فی السلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وصار مستنکرا ھذا ھو القسم الرابع فلا یجوز بہ العمل اذا خالف القیاس لانہم لم یکونوا یردون الحدیث الثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یکونوا یترکون العمل بہ فاذا ردوہ وترکوہ علم انہم اتہموہ فی ھذہ الروایۃ وھو دون الموضوع فی احتمال الکذب ومثالہ ما روی الترمذی عن المغیرۃ عن الشعبی قال قلت فاطمۃ بنت قیس طلقنی زوجی ثلاثا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسکنی لک ولا نفقۃ قال مغیرۃ فذکرتہ

[1] الوکس النقصان والشطط الزیادۃ ۱۲ کذا فی المرافقۃ ۱۲

وان کان لم یظہر حدیثہ فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان العدالۃ التاصل فی ذلک الزمان حتی ان روایۃ مثل ہذا المجہول فی زماننا لا یحل العمل بہ لظہور الفسق فصار المتواتر یوجب علم الیقین والمشہور علم الطمانینۃ وخبر الواحد علم غالب الرأی والمستنکر منہ یفید الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا والمستتر منہ فی حیز الجواز للعمل بہ دون الوجوب ویسقط العمل بالحدیث

لابراہیم فقال قال عمر لا ندع کتاب اللہ وسنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأۃ لا ندری احفظت ام نسیت وقال عمر ذلک بمحضر من الصحابۃ فلم ینکرہ احد فصار اجماعا علی ان الحدیث مستنکر وان کان الراوی لم یظہر حدیثہ فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ ای بہذا الحدیث جائز بشرط ان لا یخالف القیاس بل یکون موافقا لہ وفائدۃ اضافۃ الحکم الی الحدیث مع کونہ ثابتا بالقیاس ایضا ہو ان لا یتمکن الخصم فیہ من المنع عن الحکم کما یتمکن فی القیاس لان العدالۃ التاصل فی ذلک الزمان ای الصدر الاول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الحدیث حتی ان روایۃ مثل ہذا المجہول فی زماننا لا یحل العمل بہ لظہور الفسق فی اہل ہذا الزمان وہذا ہو القسم الخامس من المجہول ولما فرغ المص من ہذا المحض کلامہ وبین حاصلہ فقال فصار المتواتر یوجب علم الیقین ویقابلہ الموضوع حیث ینقطع عنہ احتمال کونہ حجۃ بالکلیۃ والمشہور یوجب علم الطمانینۃ وہو العلم الحاصل فی القلب یحتمل جانب المخالف احتمالا ضعیفا جدا بخلاف الیقین حیث لا یحتملہ ویقابلہ المستنکر کما ستعرف وخبر الواحد یوجب علم غالب الرأی وہو ما کان جہۃ الثبوت فیہ راجحا والمراد بہ الظن فان قلت ما الفرق بینہ وبین علم الطمانینۃ قلت فرق ظاہر اذ فی الاول جہۃ العدم مرجوح جدا وفی الثانی ایضا مرجوح لکن لا بتلک المرتبۃ فہو اقوی من الثانی والمستنکر منہ ای من الخبر الواحد یفید الظن ای الوہم وہو ما کان عدم الثبوت فیہ راجحا وان الظن لا یغنی من الحق شیئا ای لا یفید شیئا وہذا اشارۃ الی انہ لا یجوز بہ العمل کما فی المستتر منہ ای من الخبر الواحد وہو الذی لم یعرف فی السلف ولم یقابل برد ولا قبول فی حیز الجواز للعمل بہ ای بالمستتر دون الوجوب اذ ہو یفید علما یساوی فیہ جہۃ الثبوت جہۃ العدم فیجوز بہ العمل وعدمہ اعتبارا للجانبین وہذا ہو الجواز ولما فرغ عن بیان التقسیمات شرع فی بیان طعن یلحق الحدیث من جہۃ الراوی او من غیرہ فقال ویسقط العمل بالحدیث

اذا ظهر مخالفته قولا او عملا من الراوی بعد الروایۃ او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحدیث ظاهر لا یحتمل الخفاء علیهم ویحمل علی الانتساخ

اذا ظهر مخالفته قولا بان افتی بخلافه او عملا بان عمل بخلافه مما هو خلاف بیقین من الراوی بعد الروایۃ وحاصله اذا ظهر من الراوی مخالفۃ الحدیث قولا او عملا والخلاف یکون یقینا بعد الروایۃ یسقط العمل بهذا الحدیث بالاتفاق لان مخالفته لا یخلوا اما ان یکون لکون الحدیث موضوعا او منسوخا او لقلۃ المبالات والتهاون بالحدیث او لغفلته ونسیانه وعلی کل حال سقط الحدیث من درجۃ الاعتبار اما فی الاولین فظاهر واما فی الاخرین بسقوط عدالته المشروطۃ قولنا مما هو خلاف بیقین احتراز عن المخالفۃ التی لا تکون بیقین کما اذا کان الحدیث محتملا للمعانی واخذ الراوی احدها فهذه المخالفۃ لا تسقط الحدیث عن الاعتبار قوله بعد الروایۃ احتراز عن المخالفۃ التی تکون قبلها او لا یعلم تاریخها اهی قبل الروایۃ ام بعدها فهذه المخالفۃ لا یضر ایضا اما اذا کانت قبل الروایۃ فلانه یمکن انه کان ذلک مذهبه ثم ترکه لاجل الحدیث واما اذا لا یعلم تاریخه فلان الحدیث حجۃ بیقین فی الاصل ووقع الشک فی سقوطه فوجب العمل بالاصل ویحمل علی انه کان قبل الروایۃ لان الحمل علی احسن الوجهین اولی او من غیرہ عطف علی قوله من الراوی ای یظهر المخالفۃ من الراوی او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحال ان الحدیث ظاهر لا یحتمل الخفاء علیهم وانما قید بقوله والحدیث ظاهر احترازا عما کان یحتمل الخفاء علی الصحابۃ فانه لا یوجب جرحا فیه کحدیث وجوب الوضوء بالقهقهۃ فی الصلوۃ حیث خالف فیه بعض الصحابۃ فمخالفته لا یقدح فی ذلک لانه من الحوادث النادرۃ التی یمکن خفائها علیه قوله ویحمل علی الانتساخ عطف علی قوله یسقط العمل بالحدیث وحاصله اذا ظهر المخالفۃ عن غیر الراوی من الصحابۃ فی الحدیث الذی لا یحتمل الخفاء علیهم بل یکون ظاهرا یسقط العمل بهذا الحدیث کما یسقط اذا ظهر المخالفۃ من الراوی ویحمل هذا الحدیث علی انه منسوخ مثاله ما روی مسلم عن عبادۃ بن الصامت ان النبی صلی الله علیه وسلم قال خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام والثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم وفی معناه ما روی البخاری فتمسک بهذا الحدیث الشافعی

واختلف فیما اذا انکرہ المروی عنه قال بعضهم یسقط العمل به
وهو الاشبه وقد قیل ان هذا قول ابی یوسف خلافا لمحمد وهو
فرع اختلافهما فی شاهدین شهدا علی القاضی بقضیة وهو
لا یذکرها قال ابو یوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفی الی عام جزءً من الحد ونحن نقول انه قد ظهر المخالفة فیه من ائمة الصحابة والحال
ان هذا الحدیث کان ظاهرا علیهم فعلم انه منسوخ لا یعمل به والا کیف یظن بکبار الصحابة انهم
خالفوا رسول الله صلی الله علیه وسلم کما روی ان عمر نفی رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف
ان لا ینفی احدا ابدا کما فی مصنف عبد الرزاق واختلف فیما اذا انکرہ ای الحدیث المروی عنه
ای الشیخ اعلم ان انکار المروی عنه علی وجهین احدهما انکار جاحد بان یقول کذبت علی
او ما رویت لک هذا الحدیث قط وح یسقط العمل بالحدیث اتفاقا لان کذب احدهما
لا علی التعیین ضروری وذلک موجب للقدح فی الحدیث لکن لا یلزم به القدح فیهما حتی
یقبل روایة کل واحد منهما فی غیر ذلک الخبر وثانیهما انکار متوقف بان یقول الشیخ
لا اذکر انی رویت لک هذا الحدیث او لا اعرفه ففیه اختلاف کما بینه بقوله قال بعضهم هو
ابو الحسن الکرخی وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل فی روایة عنه یسقط العمل به وهو
الاشبه بالحق لان الخبر انما یکون حجة بالاتصال بالنبی صلی الله علیه وسلم وبانکار الراوی ینقطع
الاتصال وقد قیل ان هذا ای سقوط العمل بالخبر قول ابی یوسف خلافا لمحمد فان عنده لا یکون
توقف المروی عنه فیما رواہ جرحا ولا یسقط به العمل بهذا الحدیث والیه ذهب مالک والشافعی و
جماعة من المتکلمین مستدلین بان الراوی عدل ثقة یصدق فیما اخبرہ والانکار لیس علی سبیل
الیقین من المروی عنه فلا یبطل به ما ترجح صدقه بعدالة الراوی کما لا یبطل بموته وجنونه
وهو ای اختلاف محمد وابی یوسف فی هذا فرع اختلافهما فی شاهدین شهدا علی القاضی بقضیة
وهو ای القاضی لا یذکرها ای القضیة هذہ مسئلة ذکرها الخصاف فی ادب القاضی صورتها
ان رجلا ادعی علی القاضی بانه قضی له علی خصمه بکذا فقال القاضی لا اذکر انی قضیت لک بکذا
فاقام الرجل البینة علی القاضی بانه قضی له بکذا حق شهد الشاهدان بانه قضی بکذا نفی
هذہ المسئلة اختلاف بین محمد وابی یوسف قال ابو یوسف لا تقبل شهادتهما لانکار من یسند
القضاء الیه فکذلک فی باب الروایة وقال محمد تقبل لاحتمال النسیان من جهة القاضی فکذلک فی

والطعن المبہم لا یوجب جرحا فی الراوی کما لا یوجبہ فی الشاہد ولا یمنع العمل بہ الا اذا وقع مفسرا بما ہو جرح متفق علیہ ممن اشتہر بالنصیحۃ والاتقان دون التعصب والعداوۃ من ائمۃ الحدیث فصل فی المعارضۃ وہذہ الحجج التی سبق وجوہہا من الکتاب والسنۃ لا تتعارض فی انفسہا وضعا ولا تتناقض لان ذلک من امارات العجز تعالی اللہ عن ذلک

فصل

باب الروایۃ فذہب کل واحد منہما فی باب الروایۃ الی اصلہما الذی فی ہذہ المسئلۃ والطعن المبہم من ائمۃ الحدیث بان یقول ہذا الحدیث مجروح او منکر لا یوجب جرحا فی الراوی کما لا یوجبہ فی الشاہد ای کما لا یوجب الطعن المبہم جرحا فی الشاہد ولا یمنع العمل بہ ای الحدیث عطف علی قولہ لا یوجب الا اذا وقع الطعن مفسرا بما ہو جرح متفق علیہ ای الطعن المبہم لا یوجب جرحا فی الراوی فی وقت الا وقت کونہ مفسرا بما ہو جرح متفق علیہ کنفی العدالۃ لا بما ہو مختلف فیہ بحیث یکون جرحا عند البعض دون البعض کرکض الدابۃ وعدم الاعتیاد بالروایۃ واستکثار مسائل الفقہ فان تلک الامور جرح عند بعض المتعصبین دون بعض من المحققین ومع کون الجرح متفقا علیہ یجب ان یصدر ممن اشتہر بالنصیحۃ والاتقان دون التعصب والعداوۃ لان المتعصبین قد خربوا الدین حیث جعلوا الاحادیث الصحاح موضوعۃ کابن الجوزی والفیروزابادی والدارقطنی والخطیب فلا اعتبار بجرح ہؤلاء من ائمۃ الحدیث بیان لقولہ ممن اشتہر ای یصدر الجرح ممن اشتہر بالنصیحۃ والاتقان من ائمۃ الحدیث ولما فرغ من بیان السنۃ شرع فی المعارضۃ المشترکۃ بین الکتاب و السنۃ اتباعا لفخر الاسلام وکان حقہا ان یذکرہا فی باب الترجیح کما فعل صاحب التوضیح فقال فصل فی المعارضۃ وہذہ الحجج التی سبق وجوہہا ای بیانہا من الکتاب والسنۃ لا تتعارض فی انفسہا وضعا ای ذاتا وحقیقۃ ولا تتناقض کذلک لان ذلک ای التعارض والتناقض بین الکتاب والسنۃ من امارات العجز لان من اقام دلیلا متناقضا علی شیء ولکن اذا اثبت حکما بدلیل یعارضہ دلیل آخر کان ذلک لعجزہ عن اقامۃ حجۃ غیر متناقضۃ وقصورہ عن اتیان دلیل سالم عن المعارضۃ والعجز عن ذلک مبنی علی الجہل بحقائق الاشیاء تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ولما کان یتوہم انہ علی ہذا یجب

وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة

ان لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك فی كثير من الآيات والاحاديث دفعه بقوله وانما يقع التعارض بينهما ای الحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل ان ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا لا من جهله تعالی وتبارك وذلك لان حكما امر به الله تعالى فی موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع اخر منه فالاول منسوخ والثانی ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضا وفی الاصل ليس كذلك ف التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل فی بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لمانع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بغير مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل فی نفسه قال الشارح[1] المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الاخر فی النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيهما لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل اقول وبالله التوفيق فيه نظر اما اولا فلانه لا يصح على مذهب من جوز تخصيص العلة لان عنده لا يكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانيا فلان فی صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منهما مثبت للحكم غاية ما فی الباب ان حكم كل واحد منهما يخالف حكم الاخر فلا يثبت احدهما بغير مرجح فتامل وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة كان ينبغی للشيخ رحمه الله ان يبين اولا ركن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اخر الركن والشرط عن الحكم نظرا الى ان المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم فحاصله اذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه الى التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذا لم يعلم التاريخ فيصار الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة او القياس ولا يصار الى الآية الثالثة لانه يؤدی الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز كما ستعرف فی باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول

[1] ای عبد العزيز البخاری ثم لمن غاية التحقيق وكشف البزدوی ۱۲ منه

وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابة رض علی الترتیب فی الحجج

بعمومه یوجب القراءة علی المقتدی والثانی بخصوصه ینفیه والقولان واردان فی الصلوة فتعارضا ولا علم لنا بالتاریخ فتساقطا فرجعنا الی الحدیث وهو ما روی عن ابی موسی الاشعری عن النبی صلی الله علیه وسلم واذا قرء فانصتوا رواه مسلم فی صحیحه وکذا ذکره مسلم عن ابی هریرة وقال هو صحیح وروی ابن ماجة عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرئ فانصتوا الحدیث وکذا روی ابن ماجة عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا قرء الامام فانصتوا الحدیث وروی ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله صلعم من کان له امام فقراءة الامام له قراءة وروی محمد فی مؤطاه علی شرط الشیخین عن جابر عن النبی صلی الله علیه وسلم من صلی خلف الامام فان قراءة الامام قراءة له وکذا روی جماعة عن ابی حنیفة مرفوعا علی شرط الشیخین هذا الحدیث واذا ثبت هذا فلا ننظر الی ما قیل انه لابد من قراءة الفاتحة خلف الامام کما روی ابوداؤد وغیره عن محمد بن اسحٰق لانه ضعیف ضعفه احمد بن حنبل وغیره من کبار المحدثین وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابةؓ ای اذا وقع التعارض بین السنتین یصار الی القیاس اولاً ثم الی اقوال الصحابة علی ما قیل وقال بعضهم علی العکس وقیل یقدم اقوال الصحابة علی القیاس فیما لا یدرك بالقیاس والقیاس مقدم فیما یدرك به وقوله علی الترتیب فی الحجج متعلق بالمجموع فالمعنی حکم المعارضة بین الاٰیتین المصیر الی السنة وبین السنتین المصیر الی القیاس واقوال الصحابة لکن علی الترتیب الثابت بین الحجج حتی یقدم اقوال الصحابة علی القیاس ویحتمل وجها اٰخر ایضا فمثاله ما روی ابوداؤد والترمذی فی الشمائل والنسائی عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال انکسفت الشمس علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فقام رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد ثم سجد فلم یکد یرفع ثم رفع وفعل فی الرکعة الاخری مثل ذلك الحدیث فهذا یدل علی انه علیه السلام صلی رکعتین کل رکعة برکوع وسجدتین وروت عائشة رض انه علیه السلام صلاها باربع رکوعات واربع سجدات کما اخرجه ابوداؤد وغیره فیتعارضان فیصار

ان امکن لان التعارض لما ثبت بین الحجتین تساقطتا لاندفاع کل واحدۃ منہما بالاخری فیجب المصیر الی ما بعدہما من الحجۃ و عند تعذر المصیر الیہ یجب تقریر الاصول کما فی سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولم یصلح القیاس شاہدا لانہ لا یصلح لنصب الحکم ابتداء

الی القیاس بعدہ وہو الاعتبار بسائر الصلوات ان امکن المصیر علی الوجہ المذکور ثم استدل علی قولہ وحکم المعارضۃ الخ بقولہ لان التعارض لما ثبت بین الحجتین تساقطتا الحجتان جمیعا لاندفاع کل واحدۃ منہما بالاخری فیجب المصیر الی ما بعدہما ای بعد الحجتین المتعارضتین من الحجۃ الاخری التی لا تکون من جنسہما کما لو وقع التعارض بین الآیتین فیصار الی السنۃ التی ہی حجۃ اخری لیست من جنسہما وذلک لانہا لو کانت من جنسہما لثبت الترجیح بکثرۃ الادلۃ وذلک غیر جائز کما اشرنا الیہ سابقا وعند تعذر المصیر الیہ ای الی ما بعدہما من الحجۃ بان تعارضت السنتان واقوال الصحابۃ والقیاس ایضا ولم یوجد دلیل بعدہا یجب تقریر الاصول ای اثبات کل شئ علی اصلہ بان یقر والحکم علی ما کان علیہ ورود الدلیلین کما فی سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل لانہ روی البخاری وغیرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن لحوم الحمر الاہلیۃ واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر وروی غالب بن فہر انہ قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یبق من مالی الا حمیرات فقال کل من سمین مالک اخرجہ الطحاوی فی معانی الآثار بطرق متنوعۃ فاذا وقع التعارض فی لحومہا وقع الاشتباہ فی سؤرہا لانہ متولد من اللحم واقوال الصحابۃ ایضا متعارضۃ فی تلک المسئلۃ فان ابن عمر کان یکرہ التوضی بسؤر الحمار والبغل ویقول انہ رجس وابن عباس کان یقول ان الحمار یاکل القت والتبن فسؤرہ طاہر لا باس بالتوضی بہ لکن انی غایۃ التحقیق ولم یصلح القیاس ایضا شاہدا ای دلیلا لواحد منہما والحاصل ان القیاسین ایضا متعارضان لان السؤر اذا یقاس علی العرق یحکم بطہارتہ لان العرق طاہر فی الروایۃ الظاہرۃ واذا یقاس علی اللبن یحکم بنجاستہ لان اللبن نجس فی اصح الروایتین وقد یقال لا یمکن قیاسہ علی سؤر الکلب فی النجاسۃ بجامع التولد من اللحم لکون الضرورۃ فی الحمار دون الکلب ولکن لا یمکن قیاسہ علی سؤر الہرۃ لیکون طاہرا لکون الضرورۃ فی الہرۃ اکثر مما فی الحمار لانہ ای القیاس لا یصلح لنصب الحکم ابتداء ای بغیر العلۃ الثابتۃ المشترکۃ بین الاصل والفرع ای لو قلنا انہ نجس او طاہر قیاسا علی سؤر الکلب والہرۃ

یعلف

قیل ان الماء عرف طاهرا فی الاصل فلا یتنجس بالتعارض ولم یزل به الحدث فوجب ضم التیمم الیه وسمی مشکوکا (ن مشکلا) واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقطا بالتعارض یجب العمل بالحال بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه

یلزم اثبات الحکم بالقیاس ابتداء ای بغیر علة اما علی تقدیر الاول فلان القیاسین اذا تعارضا تساقط علتهما فبقی القیاس بغیر علة واما علی تقدیر الثانی فظاهر اثبات الحکم بالقیاس بدون العلة غیر جائز قیل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذی هو سؤر الحمار عرف طاهرا فی الاصل فلا یتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشکوکة وطهارة الماء یقینیة بالتعارض الواقع بین طهارته ونجاسته فوجب استعماله لکونه طاهرا فی الاصل ولم یزل به ای بذلک الماء الحدث ای حدث الآدمی اذا توضأ به لکون الآدمی محدثا فی الاصل فوجب ضم التیمم الیه ای الی الوضوء فان قیل اذا قررتم کل شئ علی اصله فوجب علیکم ان تقولوا ان الماء مطهر کما هو طاهر فی اصله فاذا کان مطهرا فما الحاجة الی ضم التیمم الیه قلت ابقیناه علی اصل واحد وهو کونه طاهرا لیمکن تقریر الآدمی علی اصله اذ لو ابقیناه علی اصله الآخر ایضا لفات اصل الآدمی وهو الحدث فعملنا بهما مهما امکن وسمی ای سؤر الحمار مشکوکا وفی بعض النسخ مشکلا ای انما سمی سؤر الحمار مشکوکا او مشکلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الی ادلة توجب کونه طاهرا حکمنا بطهارته کسائر المیاه واذا نظرنا الی ادلة توجب کونه نجسا حکمنا بنجاسته فوقع الشک والاشکال فیه لهذا الوجه لا لاجل ان حکمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضی وضم التیمم الیه واما اذا وقع التعارض بین القیاسین لم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالحال ای اذا وقع التعارض بین القیاسین لا نقول بتساقطهما لانه یضطر الی دلیل شرعی یعرف به حکم تلک الحادثة ولا دلیل بعد القیاس یصار الیه الا العمل بالحال ای بالاستصحاب الذی هو عبارة عن ابقاء الشئ علی ما کان قبله لعدم الدلیل المزیل وهو لیس بحجة عندنا وانما یصار الیه للضرورة کما فی سؤر الحمار بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه ای بالتحری وهو شرط عندنا خلافا للشافعی فان عنده یعمل بایهما شاء من غیر تحر وتفکر ولذا صار له فی مسئلة واحدة قولان او اکثر فی زمان واحد واما ما یری عن ائمتنا من قولین فی مسئلة واحدة فهو بحسب الزمانین المختلفین فاحدهما صحیح والآخر فاسد ثم استدل علی انه یجب العمل باحدهما بالتحری

لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد مع تساويهما فى القوة

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق برأى بالقياس او اخطأ يعنى القياس فى حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس حجة فى كل حال فكان العمل باحدهما اى باحد القياسين وقت التعارض وهو اى الحال ان احدهما حجة فى حق العمل اطمأن قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمأن اولى خبر لكان من العمل بالحال حاصله العمل باحد القياسين عند التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا) حجة وعند التعارض لا يزول حجيته فح لو عمل باحدهما بغير التحرى كان العمل به اولى من العمل بالحال الذى ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحرى كان اولى من الاولى فلذا يعمل باحدهما ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفى الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعملت ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع فى ركنها وشرطها فقال ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين المتساويتين لا مزية لاحدهما على الاخر فى الذات والصفة وهذا يشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاديث و بين العام المخصوص البعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فوق الاخر فى الذات وكذا لا يتحقق بين المفسر والمحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة فى الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من الحجتين ضد ما يوجبه الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد هذا يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلانه اذا ثبت حكم من احدهما فى وقت ثم ثبت ضده بالاخر فى وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالخمر كان حلالا فى ابتداء الاسلام ثم حرم واما الثانى فلانه واذا كان الحكم ثابتا من احدهما فى محل ثم ضده بالاخر فى محل اخر كالنكاح يثبت حلته بدليل فى غير المحرمات ويثبت حرمته بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر اقول لابد من اتحاد النسبة وهو يغنى عن جميع الشروط كما لا يخفى وقوله مع تساويهما اى تساوى الحجتين فى القوة مر شرحه انفا

واختلف مشائخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذلک فقد روی ان بریرة اعتقت وزوجها عبد وروی انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم علی انه کان عبدا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونة رض وهو حلال وروی انه علیه السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروایات انه لم یکن فی الحل الاصلی

اعلم ان الشیخ رح لم یفصل بین الرکن والشرط بل اجمل وقال انما یتحقق التعارض بکذا الی اٰخرما قال اقول رکن المعارضة اختلاف الحجتین علی سبیل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغیر ذلک مما ذکرنا واختلف مشائخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا فذهب الشیخ ابو الحسن الکرخی وکذا اصحاب الشافعی الی ان الاثبات مقدم علی النفی فلا تعارض بینهما حقیقة فیعمل بالاثبات وانما یقع التعارض بینهما صورة وذهب الامام عیسی بن ابان الی انهما یتعارضان حقیقة والمراد بالمثبت ما یثبت امرا زائد العریکن ثابتا فیما مضی وبالنافی ما ینفی الامر الزائد ویبقیه علی الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمین کالائمة الثلثة فی ذلک حیث اخذوا بالمثبت فی بعض المواضع وفی بعضها بالنافی ثم اثبت ذلک بقوله فقد روی ان بریرة اعتقت وزوجها اسمه مغیث عبد کما فی الصحیحین عن ام المؤمنین عائشة رض قالت انه صلی الله علیه وسلم خیرها وکان زوجها عبدا وروی انها ای بریرةؓ اعتقت وزوجها حر کما فی الکتب الستة کذا فی التیسیر مع اتفاقهم ای الرواة علی انه ای زوج بریرة کان عبدا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة العارضة فقال بعضهم انه کان عبدا علی حاله حین خیر النبی صلی الله علیه وسلم بریره وهو مختار الشافعی حیث لا یثبت الخیار للمعتقة عنده الا اذا کان زوجها عبدا فهو عمل بالنافی وهو خبر العبودیة النافی للحریة العارضة المبقی له علی اصله وقال بعضهم کان حرا وهو مختار الحنفیة حیث یثبت الخیار عندهم للمعتقة سواء کان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلثة اخذوا بالمثبت وهو خبر الحریة وروی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج میمونة رض وهو حلال رواه مسلم عن یزید بن الاصم وروی انه علیه السلام تزوجها ای میمونة وهو محرم کما روی اصحاب الکتب الستة عن ابن عباس واتفقت الروایات علی انه علیه السلام لم یکن فی الحل الاصلی الذی یکون قبل الاحرام بل فی الاحرام والمراد باتفاق الرواة اتفاق الاکثر لا الکل لانه قد روی مالک فی المؤطا عن سلیمٰن بن یسار قال بعث النبی

له اعلم ان بریرة کانت مکاتبة لعائشة وکانت فی نکاح عبد اسمه مغیث فلما ادت بدل الکتابة خیرها النبی صلی الله علیه وسلم فما اختارت زوجها فکان یبکی فی جباه و یمشی فی سکک المدینة تحیرا ۱۲ منه.

فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولی وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولی وهو المثبت والاصل فی ذلک ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیله اوکان مما یشتبه حاله لکن عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة کان مثل الاثبات والا فلا

صلی اللہ علیہ وسلم ابارافع مولاہ ورجلا من الانصار فزوجا بنت الحارث ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ قبل ان یخرج فنفیہ نفی للاحرام ولکن ھذا مقطوع لان سلیمٰن ولد سنۃ اربع وثلثین وابورافع مات قبل شہادۃ امیر المؤمنین عثمان بسنتین فلا یصلح المعارضۃ للروایات المسندۃ کذا فی التقریر واذا ثبت انہ علیہ السلام کان محرما باتفاق اکثر الرواۃ ولکن اختلفوا فی انہ ھل کان علیہ السلام وقت النکاح علی الاحرام ام نقضہ ثم تزوج فمن روی انہ علیہ السلام تزوج میمونۃ وھو حلال کیزید بن الاصم فخبرہ مثبت للامر الزائد وھو الحل الطاری وبہ عمل الشافعیؒ حیث لایجوز النکاح عندہ فی الاحرام کالوطی ومن روی انہ تزوجہا وھو محرم کابن عباس فخبرہ ناف للحل الطاری فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولی حیث یجوز عند اصحابنا النکاح للمحرم و یحرم الوطی فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمثبت کما فی قصۃ بریرۃ وقد عملوا بالنافی کما فی قصۃ میمونۃ ولکن اقالوا فی الجرح والتعدیل اذا تعارضا ان الجرح اولی من التعدیل و الجرح ھو المثبت لانہ یثبت امرا عارضیا فی الشاھد وھو الفسق لان العدالۃ امر اصلی وثبت من ھذا انھم عملوا بالمثبت ولما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن ابان وثبت الاختلاف بین اصحابنا المتقدمین ایضا فی ذلک فاحتیج الی ضابطۃ یرتفع بہا الاختلاف فبینہا المصنف بقولہ والاصل فی ذلک ای قاعدۃ کلیۃ اختارھا الامام فخر الاسلام وغیرہ من المحققین ان النفی متی کان من جنس ما یعرف بدلیلہ بان یکون مبنیا علی دلیل وعلامۃ لا علی الاستصحاب الذی لیس بحجۃ عندنا اوکان مما یشتبہ حالہ ای حال النفی بان یحتمل ان یکون مبنیا علی دلیل و ان یکون مستفادا من استصحاب لکن لما تفحص عن حال الراوی عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفۃ ولم یبنہ علی صرف ظاہر الحال ففی ھذین القسمین کان النفی مثل الاثبات لان الاثبات یکون بدلیل فاذا کان النفی ایضا بدلیل صار مثلہ فصلح ان یقع التعارض بینہما لتساویہما فی القوۃ فیحتاج حینئذ الی الترجیح ثم یعمل بمذہب عیسی بن ابان والا فلا ای ان

فالنفی فی حدیث بریرة مما لایعرف الا بظاهر الحال فلم یعارض الاثبات وفی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فوقعت المعارضة وجعل روایة ابن عباسؓ انه تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصمؒ لانه لایعدله فی الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله

لم یکن النفی علی القسمین المذکورین بل بناه الراوی علی ظاهر الحال فلایکون مثل الاثبات لان الاثبات مبنی علی دلیل والنفی لادلیل له فلا یتحقق التعارض بینهما بل یعمل بالاثبات ثم یعمل علی مذهب الکرخی ولما مهد القاعدة فرع علیها بقوله فالنفی فی حدیث بریرة وهو قول الراوی انه علیه السلام خیرها وکان زوجها عبدا مما لایعرف الا بظاهر الحال لانه لیس لنفی الحریة الطارئة عنده دلیل سوی انه بناه علی ظاهر الحال وهو ان عبدیته کانت معلومة متقررة من قبل فلم یعارض ذلک النفی الاثبات الذی فی قول راوٍ آخر وهو اعتقت بریرة وزوجها حر لان الخبر بالحریة لایصح الا بعد العلم بوجودها بدلیل فقدم اخبار الحریة علی اخبار نفیه اعنی العبدیة والنفی فی حدیث میمونة مما یعرف بدلیله وهو هیئة المحرم فمن روی انه علیه السلام تزوج میمونة وهو محرم انما رواه بدلیل وهو انه رای هیئته علیه السلام مثل هیئة المحرمین من لبس غیر المخیط وعدم تقلیم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا کان النفی مثل الاثبات فی کونهما مبنیین علی دلیل فوقعت المعارضة بین الخبرین علی السواء فاحتیج الی ترجیح احدهما بحال الراوی وجعل روایة ابن عباس وهو انه صلی الله علیه وسلم تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصمؒ وهو انه علیه السلام تزوجها وهو حلال لانه ای یزید بن الاصمؒ لایعدله ای لایساوی ابن عباسؓ فی الضبط والاتقان قال الزهری ماندری ابن الاصمؒ اعرابی بوال علی ساقیه انجعله مثل ابن عباس کذا فی شرح المسلم لمولانا عبد العلی فلذا عمل بخبر النفی هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما یعرف بدلیله مثال لما اعتمد الراوی علی دلیل معرفته وفی عبارة المصنف تسامح والاولیٰ ان یقول وطهارة الماء الخ من جنس مما تشتبه حاله لکن عرف انه اعتمد علی دلیل المعرفة وتفصیل المقام ان الاصل فی الماء والشراب الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض الخبران فیه

له وجه المسامحة ان هذا القسم لیس مما یعرف بدلیله بل هو قسم ثالث ۱۲ منه

له وانما لم یقل الصواب لانه یمکن توجیهه بانه اذا عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة لکان من جنس ما یعرف بدلیله ۱۲ منه

مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد

بان يقول احد انه نجس او حرام ويقول الآخر طاهر او حلال فخبر الاول مثبت للحرمة والنجاسة العارضتين ولا شك انه مبنى على دليل وهو انه راى سبب الحرمة والنجاسة وخبر الثانى ناف للحرمة والنجاسة المذكورتين فخبر النفى يشتبه حاله لم يدر ان الراوى اخبر بالاصل او بدليل فلابد من ان يتفحص حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيهما الطهارة او الحل فلا يقبل لانه نفى بغير دليل فلا يصلح المعارضة فيعمل ح بخبر النجاسة والحرمة لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ الماء مثلا من نهر جار و اخذه بنفسه فى اناء طاهر و لم يفارقه بعد حتى يتوهم انه القى النجاسة فيه احد فح كان خبره بنفى النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمة حيث يكون مبنيا على دليل فيقع التعارض ح بين الخبرين احدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام والآخر خبر بنفيهما فيهما اى فى الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الحل و الطهارة ثم بين المص حال الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله الجرجانى من اصحابنا وابو الحسن الكرخى فى رواية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بان يكون عدد احدهما ثلثة والآخر اربعة فيترجح ذو الاربعة على الآخر لان القلب اليه اميل وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون فى احد الخبرين ولا توجد فى الآخر وفى كثرة الرواة نوع قوة لان قول الجماعة اقوى فى الظن واقرب الى افادة العلم وابعد عن السهو عن قول الاثنين او الثلثة ورجح بالذكورة والحرية الثابتة فى العدد بان يكون رواة احد الخبرين رجلين و الآخر امرأتين او يكون رواة احدهما حرين والآخر عبدين فح يترجح خبر الرجلين على خبر الامرأتين وخبر الحرين على خبر العبدين وثبت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين والامرأتين وان كان فى خبر العبدين والامرأتين نصاب الخبر وهو العدد و لقلة الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية فى احدهما دون الآخر فيترجح به على غيره كما فى الشهادة دون الافراد اى لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت فى الافراد لان نصاب الخبر وهو العدد فى كليهما مفقود فخبر كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة فی العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروک باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتمل البیان وهذا باب البیان

الواحد والیه اشار بقوله لان به ای بما ذکرنا من وصف الذکورة والحریة تتم الحجة فی العدد دون الافراد واستدل ای من رجح بما ذکر بمسائل الماء والطعام والشراب التی ذکرها محمد فی کتاب الاستحسان من المبسوط حیث قال یوخذ بخبر الاثنین دون الواحد وخبر الحرین دون العبدین و خبر الرجلین دون المرأتین یعنی اذا اخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام فیترجح خبر الاثنین علی خبر الواحد وکذا الحال فی خبر الحرین والعبدین و الرجلین والمرأتین فاذا ثبت ما ذکرنا فی مسائل الماء والطعام ثبت فی الاخبار ایضا ولما کان هذا المذهب عند المصنف مرجوحا ومذهب المخالف راجحا وهو انه لا یقع الترجیح بفضل عدد الرواة وبالذکورة والحریة لان کثرة العدد لا تفید القوة ما لم یخرج الخبر عن حیز الاحاد الی حد التواتر والشهرة لان فی تلک المرتبة العدد القلیل والکثیر سواء فی افادتهما الظن وکذا الضبط والاتقان والعدالة لا تختلف بالحریة والعبدیة والذکورة والانوثة بل کثیرة من النساء تفضل علی الرجال الا تری الی عائشة رض وکذلک کثیر من العبید یفضل علی الاحرار الا تری الی بلال و نافع فای وجه الترجیح فی الذکورة والحریة) زیفه بقوله الا ان هذا ای ما ذکر هؤلاء من الترجیح بفضل العدد والذکورة والحریة متروک باجماع السلف فان السلف ما کان یرجح بما ذکرتم بل بزیادة الضبط والاتقان وبزیادة الثقة وما ذکرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قیاس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعیان فکان فی معنی الشهادة فروعی فیه العدد والحریة والذکورة بخلاف الاخبار فی الاخبار وهذا هو مختار الامام ابی حنیفة وابی یوسف وعامة اصحابنا رح وهذه الحجج ای الکتاب والسنة اللذین مر بیانهما سابقا وایراد لفظ الجمع باعتبار کثرة اقسامهما بجملتها ای بجمیع اقسامها من الخاص والعام وغیرهما سوی المحکم من الکتاب والمتواتر والمشهور والاحاد من السنة تحتمل البیان ای تحتمل ان بینها المتکلم بای نوع من الانواع الخمسة للبیان وهذا تمهید لایراد باب البیان بعد الکتاب والسنة فقال وهذا باب البیان البیان عبارة عن امر یتعلق بالتعریف والاعلام او ما یحصل بالعلم فههنا ثلثة امور احدها الاعلام ای التبیین وهو فعل المبین وثانیها ما یحصل به التبیین وثالثها ما یحصل من الدلیل والتبیین هو العلم فمن نظر الی الاول کابی بکر الصیرفی وصاحب التوضیح

وھو علی خمسۃ اوجہ بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان تبدیل وبیان ضرورۃ اما بیان التقریر فھو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز او الخصوص فیصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وکذلک بیان التفسیر وھو بیان المجمل والمشترک

قال ھو ایضاح المقصود ومن نظر الی الثانی کاکثر الفقھاء والمتکلمین قال ھو الدلیل ومن نظر الی الثالث کابی بکر الدقاق وابی عبد اللہ البصری قال ھو العلم الذی یتبین بہ المقصود وھو ای البیان علی خمسۃ اوجہ بالاستقراء الاول بیان تقریر والثانی بیان تفسیر والثالث بیان تغییر والرابع بیان تبدیل والاضافۃ فی الاربعۃ من قبیل اضافۃ الجنس الی نوعہ کعلم الطب ای بیان ھو تقریر وقس علیہا البواقی والخامس بیان ضرورۃ والاضافۃ فیہ من قبیل اضافۃ الشئ الی سببہ ای بیان یحصل بالضرورۃ وقال بعضھم[1] فی وجہ الضبط ھو اما بالمنطوق او غیرہ الثانی بیان ضرورۃ الاول اما ان یکون بیانا لمعنی الکلام او للازم لہ کالمدۃ الثانی ای البیان بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا تغییر او معہ الثانی بیان تغییر کالاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ والاول اما ان یکون معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکدہ بما یقطع الاحتمال او مجھولا کالمشترک والمجمل، الثانی بیان تفسیر والاول بیان تقریر واعلم ان بعضھم کشمس الائمۃ لم یجعل النسخ من اقسام البیان لانہ رفع للحکم لا اظہار لحکم الحادثۃ الا ان فخر الاسلام جعلہ بیانا لانہ یظہر انتہاء مدۃ الحکم وتبعہ المص اقول النزاع لیس علی ماینبغی لان من ادخلہ فی البیان اراد بالبیان مجرد اظہار المقصود فعلی ھذا النسخ بیان کما لایخفی ومن اخرجہ اراد بالبیان اظہار ما ھو المراد من کلام سابق فعلی ھذا ھو لیس ببیان فتامل اما بیان التقریر فھو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال الاول قولہ تعالی ولا طائر یطیر بجناحیہ فان قولہ طائر کان یحتمل المجاز بان یراد بالطائر السریع فی السیر کما یقال للبرید طائر مجازا فلما قال یطیر بجناحیہ انقطع ھذا الاحتمال واکد الحقیقۃ ومثال الثانی قولہ تعالی فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون فان قولہ الملئکۃ وان کان جمعا ولکن کان یحتمل الخصوص فلما قال کلھم اجمعون انقطع ھذا الاحتمال واکد العموم ولما کان ھذا القسم من البیان یقرر لما اقتضاہ الکلام ولذا سمی ببیان التقریر فیصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وکذلک بیان التفسیر یجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند الشافعی خلافا لاکثر المعتزلۃ والحنابلۃ وبعض الشافعیۃ وھو بیان المجمل والمشترک

[1] کصاحب التوضیح والمسلم وغیرہما ۱۲ منہ

فامابیان التغییر نحو التعلیق والاستثناء فانما یصح بشرط الوصل

ونحوہما من المشکل والخفی فالمجمل کقولہ تعالی واقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ فانہ کان مجملا فلحقہ
البیان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث بین ارکان الصلوۃ ومقدار الزکوۃ والمشترک کقولہ تعالی
ثلثۃ قروء فان لفظۃ قروء مشترک بین الطہر والحیض فبینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
بقولہ طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان اخرجہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجۃ والدارمی
عن عائشۃ فہذا الحدیث یدل ان عدۃ الامۃ انما یعتبر بالحیض لا بالاطہار والحرۃ والامۃ
فی ذلک سواء فثبت ان المراد بقولہ تعالی ثلثۃ قروء ثلثۃ حیض فافہم والحاصل لایجوز
تاخیر بیان التفسیر عن وقت الحاجۃ وہو تعلق التکلیف تنجیزا موسعا کان التکلیف
او مضیقا بالاتفاق الا عند من جوز التکلیف بالمحال ولکن لایقع عندہ ایضا ویجوز
تاخیرہ الی وقت الحاجۃ عند العامۃ خلافا لبعض الحنابلۃ والصیرفی وجماعۃ
من المعتزلۃ کعبد الجبار والجبائی وابنہ لنا اولا اٰیتا الصلوۃ والزکوۃ فانہما مجملتان
بینتا بالفعل والقول بتدریج ولم یتبادر بعد النزول کما یظہر من تتبع التواریخ و
ثانیا ان التاخیر مشتمل علی فائدۃ عظیمۃ فیجوز وہی جواز قصد الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد
تفصیلا بعد البیان ثم العمل فی وقتہ ولہم ان التاخیر مخل بالفعل المقصود اتیانہ للجہل
بالمراد والمجہول لایؤتی بہ فلا یجوز قلنا لا تکلیف قبل البیان فلا شناعۃ فی الاخلال بالفعل
وفائدتہ ما قلنا فلا یقال انہ کالخطاب بالمہمل فامابیان التغییر نحو التعلیق بالشرط مثل قولہ
انت طالق ان دخلت الدار فقولہ ان دخلت الدار مغیر لما قبلہ من التنجیز الی التعلیق اذ لولاہ
لوقع الطلاق فی الحال ہذا ما ذہب الیہ فخر الاسلام وتبعہ المص وقال القاضی الامام ابوزید
وتبعہ الامام شمس الائمۃ ان التعلیق بیان تبدیل لا تغییر فانہ بہذا البیان یبدل الحکم
التنجیزی الی التعلیقی بل یحدث حکم تعلیقی بین الشرط والجزاء فقد بدل الحکم من
نوع الی نوع او من وجود الی عدم من مبدء الامر والاستثناء مثالہ لہ علی الف درہم الا مائۃ
فقولہ الا مائۃ قد غیر صدر الکلام علی انہ عبارۃ عما وراء المستثنی فقد تغیر الصدر مع
تبین المراد نصا بیان تغییر فلذا اتفق الفریقان علی انہ بیان تغییر فبیان التغییر اذا کان
بمستقل فحکمہ اٰخر وان کان بغیرہ کالتعلیق والاستثنا فانما یصح بشرط الوصل بحیث
لایعد فی العرف منفصلا حتی لایعد الانفصال بنفس او بسعال او نحوہ وانما شرط الوصل

واختلف فی خصوص العموم فعندنا لایقع متراخیا وعند الشافعی یجوز فیه التراخی وهذا بناء علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع فکان تغیرا من القطع الی الاحتمال فتقید بشرط الوصل وعلی هذا قال علماؤنا فیمن اوصی بخاتمه لانسان وبالفص منه لآخر موصولا ان الثانی یکون

لان الشرط والاستثناء کلام غیر مستقل لایفید معنی بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوی ابن عباسؓ نقل مذهبه سعید بن منصور وابن جریر وابن المنذر والطبرانی وغیرهم انه کان یری الاستثناء بان شاء الله ولو بعد سنة ثم قرأ واذکر ربک اذا نسیت واحتج الجمهور بما روی الترمذی عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه[1] ولیفعل وجه التمسک انه علیه السلام عین التکفیر لتخلیص الحالف ولو صح الاستثناء انفصالا لقال فلیستثن ولیفعل ما هو خیر منها لان تعین الاستثناء لتخلیصه اولی لکونه اسهل ولانه لو صح منفصلا لادی الی ابطال العقود من البیع والشراء والطلاق والعتاق واختلف فی خصوص العموم العام الذی لم یخص منه شئ بل یکون التخصیص ابتداء فعندنا ای عند الشیخ ابی الحسن الکرخی وعامة المتاخرین من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی لایقع ای لایجوز التخصیص متراخیا بان یکون هذا التخصیص بیانا بان المراد من العام بعضه من الابتداء بل یعد نسخا حتی لا یصیر العام به ظنیا وعند اکثر اصحاب الشافعی والاشعریة وعامة المفسرین یجوز فیه التراخی وهذا الاختلاف بناء ای مبنی علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع بل یصیر ظنیا فکان التخصیص تغیرا من القطع الی الاحتمال والحاصل ان هذا التخصیص بیان تغییر عندنا لانه یغیر العام من القطع الی الاحتمال فتقید بشرط الوصل کما هو الاصل فی بیان التغییر وعندهم کان العام ظنیا قبل التخصیص وبعده ایضا ظنی فصار هذا التخصیص بیان تقریر فیصح موصولا ومفصولا کما هو الاصل فی بیان التقریر هذا ای العام الذی یکون التخصیص فیه ابتداء کما قلنا واما العام الذی خص منه اولا بدلیل مقارن فانه یجوز تخصیصه ثانیا متراخیا ایضا عندنا لاخلاف لنا معهم فیه لانه کان قبل التخصیص ظنیا کما یکون بعده فلا یکون تخصیصه بیان تغییر بل هو بیان تقریر وعلی هذا ای علی ان الاتصال فی التخصیص شرط عندنا قال علماؤنا فیمن اوصی بخاتمه لانسان وبالفص منه ای من ذلک الخاتم لآخر ای لانسان آخر ایصاء موصولا بالاول ان الایصاء الثانی وهو الایصاء بفص یکون

[1] ای ما فیه یمین ۱۲ منه

خصوصاً للاول ويكون الفص للثانى وان فصل لم يكن خصوصا للاول
بل صار معارضا فيكون الفص بينهما واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء
ايضا قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون
تكلما بالباقى بعده وقال الشافعىؒ الاستثناء يمنع الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

خصوصا اى تخصيصا للاول اى للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتمه والحاصل ان الخاتم بمنزلة
العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولا ان الفص
منه لفلان رجل آخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون
الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثانى ولولا الوصية للثانى موصولا لكان الحلقة
والفص للاول ولما اوصى للثانى بالفص موصولا تغير وخص الوصية الاولى وان فصل
الموصى الايصاء الثانى لم يكن الوصية الثانية خصوصا اى تخصيصا للاول اى للايصاء الاول
بل صار الايصاء الثانى معارضا فيكون الفص فقط مشتركا بينهما بالتنصيص لوقوع التعارض فيه
ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثانى وفى الصورة الاولى كان الحلقة فقط
للاول والفص كله للثانى ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيرا وقد فرغ من
احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء ايضا
كما اختلفوا فى تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر
المستثنى متعلق بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه اى كانه
لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيكون التكلم تكلما بالباقى بعده اى بعد الاستثناء وينعدم
الحكم فى المستثنى وقال الشافعىؒ الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فموجبه عنده
امتناع الحكم فى المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع وآخر
الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارضا فى ذلك البعض فبقى
خارجا عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دليل الخصوص اى كما ان دليل[له] الخصوص يمنع
حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة فى البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا صورة
لانه فى الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة
حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على اصلنا وان كان على اصل الشافعى فهو

له وهو المعارض الذى يمنع الحكم فيما خص منه ۱۲ ع

کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ما سبق فصار عندنا تقدیر قوله لفلان علیّ الف درہم الا مائۃ له علی تسعمائۃ وعنده الا مائۃ فانها لیست علیّ وعلی هذا اعتبر صدر الکلام فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما فی القلیل والکثیر

عنده یعارض العام صورة ومعنی کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ما سبق فاصل الخلاف فی التعلیق بالشرط فالتعلیق عند الشافعی لا یخرج الکلام من کونه ایقاعا بل تنجیزه باق کما کان وانما یمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط فکذا الاستثناء عنده وعندنا التعلیق یخرج الکلام من کونه ایقاعا ویمنع ثبوت الحکم فی المحل لعدم العلة مع صورة التکلم بها فکذا الاستثناء فصار عندنا تقدیر قوله وهو لفلان علیّ الف درهم الا مائة له علی تسعمائة فکانه قال ابتداء له علی تسعمائة ولم یتکلم بالالف فی حق لزوم المائة وعنده ای عند الشافعی صار تقدیر القول الا مائة فانها لیست علیّ فلا یلزم علیه المائة للدلیل المعارض لاول کلامه فان اول کلامه یفید علی مائة مع تسعمائة وآخره یفید انها لیست علی لا لانه یصیر بالاستثناء کانه لم یتکلم بالمائة ولما بین کیفیة عمل الاستثناء نبّه علی امثلة علی المذهبین وبین فائدة الاختلاف فی انه تکلم بالباقی او عامل بالمعارضة فقال وعلی هذا ای علی ان الاصل عند الشافعی العمل بالمعارضة فی الاستثناء اعتبر الشافعی صدر الکلام فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء هذا الحدیث من هذا اللفظ غریب ولعله ماخوذ من حدیث معمر بن عبد الله قال کنت اسمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول الطعام بالطعام مثلا بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعی بناءً علی اصله اعتبر صدر الکلام (فی هذا الحدیث المذکور فی المتن) فیکون معنی الکلام وتقدیره عنده لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام فان لکم ان تبیعوهما فهو یأوّل فی المستثنی ویقدر الطعام لیکون المستثنی منه والمستثنی من جنس واحد کما هو الاصل فی الاستثناء فاذا کان معناه هذا یبقی صدر الکلام وهو قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام عاما فی القلیل وهو ما لا یدخل تحت الکیل کالحفنة والحفنتین والکثیر وهو ما یدخل تحت الکیل اذ الطعام اسم جنس محلی بلام التعریف لغیر

لان الاستثناء عارضه فی المکیل خاصة فبقی عاما فیما وراءه و قلنا هذا استثناء حال فیکون الصدر عاما فی الاحوال وذالک لا یصلح الا فی المقدّر

نفی الاول معارضة نفی

العهد فیشتمل جمیع افراد الطعام فیکون البیع فی سائر افراده حراما سواء کان البیع فی الطعام القلیل او الکثیر وسواء کان البیع بالمساواة اولا ولما استثنی منه بیع الطعام المساوی بالمساوی انتفی الحکم (وهو حرمة البیع) فی المساوی من الطعام بطریق المعارضة والمساواة وصف یعرض ما یدخل تحت الکیل والوزن بالاتفاق فعلی هذا لا یوصف الطعام القلیل بالمساواة لعدم دخوله تحت الکیل والوزن ولما لم یوصف بها لم یدخل تحت المستثنی فیبقی بیعه حراما بای وجه کان وهذا معنی قوله لان الاستثناء وهو قوله الا طعاما مساویا لطعام عارضه ای صدر الکلام فی المکیل خاصة لان المستثنی هو الطعام المساوی والمساواة وصف لا یوجد فی غیر المکیل من الطعام فما کان من الطعام المذکور فی قوله لا تبیعوا الطعام مکیلا یثبت بیعه بجنسه مساواة بطریق الاستثناء المتعارض وما لا یکون مکیلا لا یشمله المستثنی فیبقی بیعه بجنسه حراما بای وجه کان والیه اشار بقوله فبقی صدر الکلام عاما فیما وراءه ای فیما وراء المکیل وهو القلیل فیکون بیع الحفنة بالحفنة او بالحفنتین حراما لقوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام الخ وقلنا بناء علی اصلنا هذا استثناء حال ای استثناء من الحال المقدر لان الاصل فی الاستثناء عندنا هو التکلم بالباقی وذلک انما یتصور بعد اسقاط المستثنی و وذلک لا یتاتی الا فی الجنس فلو جعل المستثنی منه هو الطعام لا یحصل المجانسة بینه وبین المستثنی الذی هو المساواة الثابتة فی قوله الا سواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عین فاین المجانسة فلابد من ان یقدر المستثنی منه امر آخر هو الحال فصار تقدیر الکلام لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الثلثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا فی حال المساواة فیکون الصدر ای صدر الکلام عاما فی الاحوال الثلثة لا فی القلیل والکثیر کما قلتم وذلک ای عموم الصدر فی الاحوال لا یصلح الا فی المقدر ای المکیل وذلک لان المراد من المساواة هو المساواة فی الکیل اذ المسوی فی الطعام لیس الا الکیل بالاجماع وبدلیل قوله علیه السلام کیلا بکیل وبدلیل العرف لان الطعام لا یباع فی العرف الا کیلا والمفاضلة والمجازفة مبنیان علی الکیل ایضا لان المراد من المفاضلة رجحان احدهما علی الآخر کیلا ومن المجازفة عدم العلم

واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى بقيت الفا لم تصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناوله صدر الكلام اي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى فيكون في حيز النهي المفيد للحرمة وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الخ بل هو خارج عنه من الامر فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنة حراما فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام واحتج اصحابنا على المختار بثلثة اوجه الاول ما بينه بقوله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلما بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبر او لا بلبث نوح عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان ثم نفى من الالف خمسين عاما بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهم الف سنة كاذبا وذلك باطل فالخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد الذي ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اي كانه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا لحكمه مع بقاء العدد اي لانه تعرض ومنع لحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعني ليس في قوله الا خمسين عاما تعرض لحكم الالف مع بقاء الالف ثابتا على اصله وانما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي لان الالف متى بقيت الفا كما يقول الخصم في التوجيه لم تصلح اسما لما دونها اي لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون[1] الالف بعد الاستثناء كما يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد علم لمدلوله اي علم جنس والعلم لا يطلق على غير مدلوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف على ما دونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم المذكور واقعا على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك فاذا خص منه مشركوا الهند فهذا الاسم يطلق على الباقين بطريق الحقيقة هذا انتقاسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافعي في الجواب من

[1] وهو تسعمائة وخمسون ١٢ منه

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسیره ماذکرنا ومنفصل وهو ما لا یصلح استخراجه من الاول لان الصدر لا یتناوله فیجعل مبتداء مجازا قال الله تعالیٰ فانهم عدو لی الا رب العٰلمین ای

ان الالف هنا یقاس علی تخصیص العام فکما ان العام الذی خص منہ البعض یطلق علی الباقی بطریق الحقیقة کذلك الالف بعد الاستثناء الخمسین منہ یطلق علی الباقی بطریق الحقیقة وقد سبق ان الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضة بمنزلة دلیل الخصوص ف والمصنف لم یتعرض للوجهین الاخرین وکذا لم یتعرض لادلة المخالف فلما اعرض عنہ رحمہ اللہ فنحن نعرض عنہ ایضاً ولا نطیل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الثنی بمعنی الرجوع کان المتکلم رجع بالاستثناء عما دل علیہ اول کلامہ وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسیره ماذکرنا ای اشرنا الیہ فی قولنا فیکون تکلما بالباقی بعده وعرفہ صاحب البدیع بقولہ اخراج بالا واخواتها واحترز بالاخراج عن المنقطع فانہ لیس باخراج لعدم دخول المستثنی فی الصدر واحترز بقولہ اخراج بالا واخواتها عن مثل جاء القوم وما جاء زید فانہ وان کان اخراجا ولکنہ لیس بالا ثم قولہ وهو الاصل اشارة الی ان المنقطع لیس باصل کما قیل اعلم اختلف العلماء فی المنقطع هل هو استثناء حقیقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فیہ وهو مختار المصنف وقیل حقیقة ثم اختلف القائلون بکونہ حقیقة فقال بعضهم بالتواطؤ ای حقیقة علی سبیل التواطؤ بجعل القدر المشترك بینهما بالاشتراك المعنوی فیکون متواطیا وقیل بالاشتراك بینهما اشتراکا لفظیا یکون موضوعا لکل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا یصلح استخراجه من الاول مثل قولنا جاء نی القوم الا حمارا فالحمار لا یصلح ان یخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا یتناولہ فلما لم یکن الحمار داخلا فی القوم فکیف یخرج منہ لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنی المنفصل کلاما مبتدأ لا تعلق لہ بالسابق الظاهر ان قولہ مجازا تمییز عن الجملة ای جعل المنفصل کلاما مبتدأ بطریق المجاز وهذا لیس بمراد فالاولی ان یتکلف ویجعل التمییز من النسبة المفهومة سابقا فی ضمن قولہ ومنفصل ای الاستثناء منفصل ولکن یقال لہ المستثنی مجازا کما هو مذهب الجمهور قال اللہ تعالیٰ حکایة عن قول ابراهیم لقومہ فانهم ای الاصنام التی تعبدونها عدو لی الا رب العٰلمین ولما لم یکن اللہ تعالیٰ داخلا فیهم صار المستثنی کلاما مبتدأ فبین تقدیره بقولہ ای

لم

لم

لکن رب العلمین واما بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بغیر ما وضع له وهذا علی اربعة اوجه منه ما هو فی حکم المنطوق به نحو قوله تعالی وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الکلام اوجب الشرکة ثم تخصیص الام بالثلث دل علی ان الاب یستحق الباقی فصار بیانا بصدر الکلام لا بمحض السکوت ومنه ما یثبت بدلالة حال المتکلم مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یدل علی الحقیة

انواع

لکن رب العلمین فانه لیس عدو لی فالا بمعنی لکن ویحتمل ان یکون متصلا بان القوم کانوا عابدین لله وللاصنام فقال فانهم ای جمیع ما عبدتموه عدو لی الا رب العالمین ولما فرغ عن النوع الثالث من البیان وهو بیان التغییر شرع فی القسم الرابع وهو بیان الضرورة فقال واما بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بغیر ما وضع له ای للبیان وهو السکوت فانه لیس موضوعا للبیان وانما الموضوع له النطق وهذا علی اربعة اوجه بالاستقراء منه ای من بیان الضرورة ما هو فی حکم المنطوق به ای بیان حاصل بغیر النطق لکنه فی حکم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالی وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الکلام وهو قوله تعالی وورثه ابواه اوجب الشرکة بین الابوین مطلقا حیث اسند الارث الیهما من غیر بیان نصیب کل واحد منهما ثم تخصیص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث فانه بین نصیب الام وسکت عن بیان نصیب الاب دل علی ان الاب یستحق الباقی لعدم مصرف آخر فلو لم یکن الباقی له لبقی شیء من المال بلا مصرف وبقی نصیب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الکلام فانه سیق لبیان نصیب الابوین فصار تخصیص الام بالثلث بیانا لاب یستحق الباقی لصدر الکلام لا بمحض السکوت فکانه قیل فلامه الثلث ولابیه ما بقی فحمل نفس الاستحقاق بصدر الکلام وحصل بالسکوت بیان مقدار نصیب الاب وهذا البیان فی حکم المنطوق ومنه ای من بیان الضرورة وهو الوجه الثانی منه ما یثبت بدلالة حال المتکلم الذی من شانه التکلم فی الحادثة فسکوته عند ذلک یدل علی انه راض بها مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یدل علی الحقیة ای سکوت النبی علیه السلام عن تغییر امر یعاینه من قول وفعل فی زمانه حتی لم یتکلم ولم یغیر واصر الفاعل علی فعله یدل علی کون ذلک الامر حقا وذلک مثل ما شاهد النبی صلی الله علیه وسلم من البیوع والمعاملات

انواع

وفی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابة عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور ومنه ما یثبت ضرورة دفع الغرور مثل سکوت الشفیع وسکوت المولی حین یری عبده یبیع ویشتری

التی کان الناس یتعاملونها فیما بینهم من الماکل والمشارب والملابس التی کانوا یواظبون علیها فسکت عنها علیہ السلام واقرّهم علیها ولم ینکر علیهم مع العلم والقدرة فکان سکوته بیانا ان تلک الامور داخلة فی المعروف وخارجة عن المنکر اذ لیس من شان النبی علیه السلام ان یترک الناس علی امر منکر وقد قال الله تعالیٰ فی حقه یامرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر وکذا السکوت فی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابة عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور والمغرور رجل یطأ امرأة معتمدا علی ملک الیمین فتلد فیظهر بعد ذلک انها للغیر او علی النکاح بان قالت تلک المرأة انا حرة فتلد فیثبت انها مملوکة الغیر ویقال له المغرور لانه اغرته تلک المرأة فولد المغرور حر ویلزم علیه اداء قیمة ولده لصاحب الامة واما منافع بدنه التی حصلت لابیه فغیر مقومة ای لا یجب اداء قیمتها علی ابیه وذلک لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بنی عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع تلک القضیة علی عمرؓ فقضی بها لمولاها وقضی علی الاب ان یفدی عن اولادها ویاخذهم بالقیمة وسکت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وکان ذلک بمحضر من الصحابة فسکوتهم عند ذلک یدل علی البیان بانهم رضوا بذلک وقد روی هذه القصة رزین عن مالک وذکر مالک فی موطاه هذه القصة مع حذف بعض الاشیاء ومنه ای من بیان الضرورة وهذا وجه ثالث منه ما یثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس والغرور حرام مثل سکوت الشفیع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبیع فانه بیان لانه ترک الشفعة لدفع الغرور عن المشتری فانه اذا لم یجعل سکوته اسقاط الشفعة یتضرر به المشتری لانه یحبس عن تصرفاته فی المبیع لاجل خوف الشفیع وکذا یتضرر به البائع لانه ربما لا یشتریه رجل خوفا من الشفیع فیتضرر ومثل سکوت المولی حین یری عبده یبیع ویشتری فان سکوته حین ذلک بیان لانه اذن له فی التجارة دفعا للغرور عن الناس وقال الشافعی لا یکون سکوته اذنا لاحتمال

ق۔ ۱۹ ک

ومنہ ما یثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علی مائۃ ودرہم او مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف جعل بیانا للمائۃ وقال الشافعی القول قولہ فی بیان المائۃ کما اذا قال لہ علی مائۃ وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیہ متعارف ضرورۃ کثرۃ العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل والموزون

للاول

انہ سکت للغیظ وقلۃ المبالاۃ الی تصرفہ لعلمہ بانہ محجور والمحتمل لا یکون حجۃ قلنا سکوتہ وان کان محتملا لکن الغالب فی العرف ترجیح جانب الرضاء للعادۃ الجاریۃ بین الناس و منہ ای من بیان الضرورۃ وھو الوجہ الرابع منہ ما یثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام ای کثرۃ استعمالہ او طول عبارتہ یدل علی المراد مثل قول علمائنا فیمن قال لہ علی مائۃ ودرہم او قال لفلان علی مائۃ وقفیز حنطۃ ان العطف ای عطف درہم وقفیز حنطۃ جعل الدرہم والقفیز بیانا للمائۃ بان المائۃ ایضا درہم وقفیز حنطۃ فکانہ قال علی مائۃ درہم ودرہم وعلی مائۃ قفیز حنطۃ وقفیز حنطۃ وانما حذف ممیز المائۃ لطول الکلام او لکثرۃ استعمالہ کما یقال بعت ھذا بمائۃ وعشرۃ دراھم ویراد بالکل الدراھم من غیر فرق فلما صح عطف الدراھم علی المائۃ فی البیع مفسرا لھا باعتبار العرف کذا یصح عطفہ فی الاقرار ایضا مفسرا لھا وقال الشافعیؒ القول المعتبر قولہ ای القائل المقر فی بیان المائۃ لان قولہ ودرھم لیس بتفسیر للمائۃ لانہ عطف علیہا بحرف الواو والعطف لم یوضع للتفسیر لغۃ واذا لم یصح مفسرا بقیت المائۃ مجملۃ فیکون القول قولہ فی بیانہا کما اذا قال لہ علی مائۃ وثوب فان المعتبر فی المائۃ قولہ اتفاقا قلنا فی جوابہ ان حذف المعطوف علیہ متعارف فی باب العدد یقال بعت ھذا منک بمائۃ وعشرۃ دراھم وبمائۃ وعشرین درھما ضرورۃ کثرۃ استعمال العدد وطول الکلام بذکر تفسیرہ فناسب الحذف لاجل الخفۃ فی الکلام لئلا یعد ذکرہ عبثا عند البلغاء وذلک ای حذف المعطوف علیہ لضرورۃ کثرۃ الاستعمال انما یوجد فیما یثبت وجوبہ فی الذمۃ فی عامۃ المعاملات کالمکیل و الموزون لانہ یثبت فی الذمۃ غالبا ویکثر العقود والمعاملات بہ فیجری علی السنتہم کثیرا وما یجری علی السنتہم کثیرا یحذف فیہ ما لا یحتاج الیہ ویفہم المقصود بدون ذکرہ کالمعطوف علیہ فی المثالین المذکورین وھو الممیز والدرھم

للاول

دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص وهو السلم
باب بیان التبدیل وهو النسخ

وقفیز الحنطۃ من هذا القبیل فعلم انهما کانا ممیزین فی المثالین المذکورین وانما حذفا
لکثرۃ الاستعمال دون الثیاب ای بخلاف الثیاب فانها لا تثبت فی الذمۃ الا بطریق خاص
وهو السلم او فی معناه کالبیع بالثیاب الموصوفۃ مؤجلا فقیاس الشافعی علی هذا غیر
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البیان شرع فی القسم الخامس منه فقال
باب بیان التبدیل ولما کان لهذا النوع من البیان ابحاث کثیرۃ اخره ووضع له
بابا وفی هذا المقام خمسۃ ابحاث الاول فی تعریفه والثانی فی جوازه والثالث فی محله و
الرابع فی شرطه والخامس فی الناسخ والمنسوخ والمص ترك البحث الثانی لشهرته ونحن نذکره
ان شاء الله تعالی فنشرع فی البحث الاول فقال وهو ای التبدیل النسخ فانه عبارۃ عنه لانه تعالی
قال ما ننسخ من اٰیۃ او ننسها وقال واذا بدلنا اٰیۃ مکان اٰیۃ فسمی النسخ تبدیلا والنسخ فی اللغۃ
یطلق علی معنیین احدهما الازالۃ والاعدام یقال نسخت الشمس الظل ای ازالته
ونسخت الریح الاٰثار اذا محتها وثانیهما النقل وهو تحویل الشئ من مکان الی اٰخر او من
حالۃ الی حالۃ اخری یقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلیۃ الی اخری ثم اختلف
فقال القاضی والغزالی انه مشترك بینهما وقال ابو الحسین البصری انه حقیقۃ فی الازالۃ
مجاز فی النقل ورجحه الامام وقال القفال بالعکس ثم اختلف فقال البعض الاولی
ان یعتبر فی الشرع معنی النقل فان التوجه من الکعبۃ الی بیت المقدس ثم بالعکس قد
نقل وقیل معنی الازالۃ لانه اوفق للمفهوم الشرعی من النقل فان نقل الحکم المنسوخ الی
ناسخه غیر متصور اما الازالۃ والاعدام فمتصور وفی الاصطلاح بیان انتهاء حکم شرعی مطلق
عن التابید والتوقیت بنص متاخر عن مورده فقوله بیان کالجنس وقوله انتهاء خرج به بیان
المجمل وغیره من اقسام البیان وبیان شرعیۃ الحکم ابتداء عن النسخ وقوله حکم شرعی
خرج به بیان حکم غیر شرعی وهو العقلی کانتهاء الاباحۃ الاصلیۃ الثابتۃ بحکم الاصل قبل
ورود الشرع بنص متاخر عنها فانه لیس بنسخ لانه لیس بیانا لحکم شرعی اذ هو خطاب الله تعالی
کما تقدم ودخل فیه نسخ التلاوۃ بغیر الحکم لان فی نسخها بیان انتهاء حکم قراءتها وقوله مطلق
عن التابید والتوقیت احتراز عن الحکم الموقت بوقت خاص فانه لا یصح نسخه

قوله
بیان
التبدیل

النسخ فی حق صاحب الشرع بیانٌ لمدۃ الحکم المطلق الذی کان معلوما عند اللہ تعالی الا انہ تعالی اطلقہ فصار ظاہرہ البقاء فی حق البشر فکان تبدیلاً فی حقنا بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وہو کالقتل فانہ بیان محضٌ للاجل فی حق صاحب الشرع

قبل انتہائہ وبعدہ لا یتصور نسخہ لعدم بقاء حکمہ وکذا الحکم المؤبد لا یصح نسخہ وقولہ بنص احترازعن الاجماع والقیاس فانہ لا یجوز النسخ بہما وعن بیان الانتہاء الحاصل بالموت والنوم والغفلۃ والعجز وعدم المحل فانہ لیس بنسخ لانہ لیس بنص وقولہ متاخر عن موردہ ای عن زمان ورود الحکم الاول احترازعن البیان المتصل بالحکم الاول سواء کان مستقلا مثل تخصیص العام فانہ لا یکون متاخرا عند الجمہور من اصحابنا کقولہ لا تقتلوا اہل الذمۃ عقیب قولہ اقتلوا المشرکین متصلا اوغیر مستقل کالاستثناء کقولہ اقتلوا المشرکین الا اہل الذمۃ والغایۃ مثل ثم اتموا الصیام الی اللیل والشرط مثل صل ان کنت صحیحا والوصف مثل اکرم الناس العلماء فان ہذہ الامور لا تکون الا متصلا فلا یثبت النسخ بشئ منہا کذا فی الشرح البدیع ف واعلم ان شمس الائمۃ لم یجعل النسخ من البیان اذ البیان اظہار حکم الحادثۃ عند وجودہا ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت واما فخر الاسلام فجعلہ من البیان لان النسخ فعل الشارع وحقیقتہ اظہار مدۃ الحکم للعباد فالنسخ بالنسبۃ الی علم اللہ والواقع بیان وبالنسبۃ الینا تبدیل واشار المص بقولہ النسخ فی حق صاحب الشرع ای بالنسبۃ الیہ بیان محض واظہار لمدۃ مشروعیۃ الحکم المطلق وتبدیل بالنسبۃ الینا لان الحکم الذی رفع الآن کان معلوما عند اللہ تعالی انہ ینتہی فی وقت کذا بالناسخ لانہ کان موقتا بذلک الوقت عندہ الا انہ تعالی اطلقہ ای لم یبین للعباد توقیت الحکم المنسوخ وانتہائہ فصار ظاہرہ البقاء فی حق البشر لان اطلاق الامر یوہم بقائہ فکان النسخ تبدیلا فی حقنا لانہ بدل الاباحۃ بالحرمۃ بیانا محضا فی حق صاحب الشرع وہو ای النسخ کالقتل فی انہ بیان فی حق صاحب الشرع وتبدیل فی حق العباد فانہ ای القتل بیان محض للاجل ای لاجل المقتول فی حق صاحب الشرع فان اجلہ کان موقتا عند اللہ تعالی بالوقت الذی قتل فیہ وکان ذلک معلوما للہ تعالی فان المقتول

۱۲

وتغیر وتبدیل فی حق القاتل

میت باجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواه کما قال تعالی فاذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون وتغییر وتبدیل ای ابطال وقطع لحیوة المقتول المظنون استمرارها فی حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا یجب علیها القصاص والدیة فی الدنیا والعقاب فی العقبیٰ اعلم ان ذلک النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بالنص وهو قوله تعالی ما ننسخ الآیة وانکر ذلک الیهود وقالوا یلزم منه الجهل والسفه بالنسبة الی الله سبحانه بانه لو کان یعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الی الانتهاء ما امر ولا بشیء ثم منع عنه بل امر فی اول الامر بما هو خیر لهم فی کل وقت وغرضهم بذلک ان یکونوا علی الیهودیة دائما ویکون دینهم غیر منسوخ بشریعة عیسی ومحمد علیهما السلام اقول لنا لدفع هذا التوهم جوابان الاول انزامی والثانی تحقیقی اما الاول فهو ان التورٰیة الموجودة الآن فی ایدیهم مملوة من النسخ وانبهک علی امثلة قلیلة لتکون علی بصیرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات فی عهد آدم علیه السلام وقد تزوج ابراهیم علیه السلام باخته سارة کما فی باب العشرین من سفر التکوین (انها اختی بالحقیقة ابنة ابی ولیست ابنة امی وقد تزوجت بها) والنکاح بالاخت سواء کابنة الاخت عینیة او علاتیة او اخیافیة حرام مطلقا فی شریعة موسٰی علیه السلام کما فی الآیة الثانیة والعشرین من باب السابع والعشرین من کتاب الاستثناء (لعنة الله علی من یضاجع اخته من ابیه او امه) الثانی احل الله لنوح علیه السلام ولاولاده جمیع الحیوانات کما فی الآیة الثالثة من الباب التاسع من سفر التکوین هکذا ترجمتها (کل ما یتحرک علی الارض وهو حی یکون لکم ماکولا کالبقل الاخضر) والحال قد حرمت الحیوانات الکثیرة فی شریعة موسی علیه السلام منها الخنزیر کما فی الباب الحادی عشر من سفر الاحبار الثالث قد جمع یعقوب بین الاختین لیا وراحیل ابنتی خاله کما هو مصرح فی الباب التاسع والعشرین من سفر التکوین وهذا الجمع حرام فی شریعة موسی علیه السلام کما فی الآیة الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاحبار الرابع فی الآیة الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاحبار قد امر بذبح القربان عند باب خیمة الجماعة واکد ذلک الحکم حتی قال من لم یذبحه هناک فیکتب علیه سفک الدم ویقطع هو من قومه

له هذا قول ابراهیم علیه السلام فی ذلک الکتاب ۱۲ منه

ای یموت وقد نسخ ذلک الحکم فی الباب الثانی عشر من سفر الاستثناء حیث رخص لہم فی ذبحه عند بیته اذا کان المذبح بعیدا قال هورن فی الصفحه ۶۱۶ من المجلد الاول من تفسیره بعد ما نقل تلک الآیات (فی الظاهر فی هذین الموضعین تناقض لکن اذا لوحظ ان الشریعة الموسویة کانت تزاد وتنقص علی وقف حال بنی اسرائیل وما کانت بحیث لا یمکن تبدیلها فالتوجیه فی غایة السهولة) ثم قال نسخ موسی فی السنة الاربعین من هجرتهم قبل دخول فلسطین ذلک الحکم ای حکم سفر الاحبار بحکم سفر الاستثناء نسخا صریحا وامر انه یجوز لهم بعد دخول فلسطین ان یذبحوا البقر والغنم فی ای موضع شاءوا ویأکلوا انتهی ملخصا فاعترف هذا الحبر بالنسخ صریحا فالعجب کل العجب من اهل الکتاب کیف یعترضون علی دیننا بالنسخ وکیف یغمضون البصر عن دینهم هذا هو الزام علی الیهود خاصة وقد تقلد علماء النصاری فی هذا العصر فی مقابلة المسلمین باقوال الیهود وانکروا النسخ فنذکر شواهد لالزامهم ایضا الاول فی الباب الحادی والثلثین من کتاب ارمیا هکذا ۳۱ (هاستاتی ایام یقول الرب فیها اعاهد بیت اسرایل وبیت یهودا عهدا جدیدا) ۳۲ (لیس مثل عهد الذی عاهدت اباءهم فی الیوم الذی اخذت بایدیهم لاخرجهم من ارض مصر) وقد اعترف مقدس النصاری البولوس فی الباب الثامن من رسالته الی عبرانیین ان المراد بالعهد الجدید شریعة عیسی علیه السلام فعلی اعترافه شریعة عیسی ناسخة الشریعة موسی الثانی فی الشریعة الموسویة رخصة للرجل ان یطلق امرأته بکل علة وان یتزوج رجل اخر بتلک المطلقة بعد ما خرجت من بیت الاول کما هو مصرح به فی باب الرابع والعشرین من کتاب الاستثناء وفی الشریعة العیسویة لا یجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا وهکذا لا یجوز لرجل اخر نکاحها بل هو بمنزلة الزنا کما صرح به فی الباب الخامس والتاسع عشر من انجیل متی الثالث کان کثیر من الاشیاء حراما فی شریعة موسی وقد نسخت حرمتها فی الشریعة العیسویة بقول بولوس الذی هو عندهم رسول الله کما فی آیة الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الی اهل رومیة هکذا (انی تیقنت وعلمت من رب عیسی انه لیس شیء نجسا لذاته ولکنه نجس فی حق من یعلمه نجسا) وقال فی الآیة الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الی طیطوس هکذا (فان جمیع الاشیاء طاهرة للطاهرین ولیس شیء طاهرا للنجسین والمنافقین لانهم کلهم

محل النسخ

وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي

نجسون حتی عقلهم وضمیرهم) فانظر کیف اباح جمیع الاشیاء للنصاری حتی الخمر والخنزیر
وقد نسخ جمیع ما حرم فی شریعة موسی الی رابع حکم الختان وتعظیم السبت مؤکد فی التورٰیة
حتی ختن عیسی علیه السلام ایضا کما هو مصرح فی الآیة الحادیة والعشرین من الباب
الثانی من انجیل لوقا واحال ان الحواریین وبولوس قد نسخوا هذا الحکم کما هو مشروح
فی الباب الخامس عشر من اعمال الحواریین وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جمیع الاحکام
العملیة التی کانت فی التورٰیة سوی الاربعة ذبیحة الصنم والدم والمخنوق والزنا
فابقوا حرمتها وارسلوا کتابا الی الکنائس وهو منقول فی الباب الخامس من اعمال الحواریین
ثم بعد ذلک لما رای مقدسهم بولوس انه لا حاجة الی حرمة الاشیاء الاربعة ایضا
الا الزنا فاباح تلک الاشیاء ایضا کما نقلت فتواه واما الزنا فلما لم یکن علیه عنده
حد فهو ایضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ فی الشریعة العیسویة من جمیع الاحکام
المؤکدة فی التورٰیة وهل تولمه نسخ اخر فانظر کیف اخرجوا ربقة التکلیف عن
اعناقهم وصاروا اسدٰی اما **الجواب التحقیقی** فهو انه لیس النسخ فی الاحکام
الابدیة ولکنه امر بشئ علی وفق الحکمة واقره حکمه فی علمه الی حین ثم جاء ذلک الوقت
رفعه وامر بشئ اخر الا تری الی الطبیب انه یحکم یوما علی حسب علمه ومصلحته بشرب
الدواء واکل الغذاء للمریض ثم یحکم فی الغد بشئ اخر علی ما یناسب المریض فلا یقول
له احد انه جاهل بعواقب الامور الا الجاهل فکیف یقال للعلیم الخبیر انه ما کان یعلم حال الشئ
ابتداء هذا ولقد طولنا الکلام فی هذا المقام **البحث الثالث فی محله** ومحله ای محل
النسخ حکم یوجد فیه امران احدهما ان یکون ذلک الحکم فی نفسه محتملا للوجود والعدم ای یحتمل
ان یکون مشروعا وان لا یکون لانه لو لم یکن محتملا للمشروعیة کالکفر لاستمر عدم مشروعیة
فلا یکون منسوخا لان النسخ لا یرد علی المعدوم وکذا لو یحتمل عدم المشروعیة کالایمان بالله
تعالی وصفاته لاستمر مشروعیته فلا یقبل النسخ وکذا لا یجری النسخ فی الاخبار مطلقا سواء
کانت بالامور الماضیة والمستقبلة والحاضرة لانه یؤدی الی الکذب وکذا لا یجری فی الاحکام
العقلیة والحسیة لانه یؤدی الی الجهل تعالی عن ذلک علوا کبیرا وثانیهما ما اشار المصنف الیه
بقوله ولم یلتحق به ای بذلک الحکم الذی یصلح ان یکون منسوخا ما ینافی لحوق

فی الحاشیة: البحث الثالث فی محله

النسخ من توقیت اوتابید ثبت نصاکما فی قوله تعالٰی خٰلدین فیها ابدا اودلالة کسائر الشرائع التی قبض علیها رسول الله صلی الله علیه وسلم والشرط التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخ وذلك المنافی علی ثلثة اقسام کما بینه المص بقوله من توقیت نصا لانه اذا التحق بذلك الحکم التوقیت لایقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لایطلق علیه اسم النسخ هذا هو القسم الاول ومثاله قوله تعالی فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره وقوله تعالی فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا فانه فهم ما قال القاضی الامام ابوزید (ولیس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا) اوتابید عطف علی قوله توقیت ثبت ذلك التابید نصا ای صراحة کما فی قوله تعالی خالدین فیها ابدا فانه تعالی اثبت التابید صراحة بقوله ابدا فهذا ایضا لایصلح النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ کما ذهب الیه ابوبکر الجصاص والشیخ ابومنصور والقاضی الامام ابوزید والشیخان وجماعة من اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعی وصدر الاسلام ابوالیسر انه یجوز نسخ ما لحقه تابید اوتوقیت وهذا هو القسم الثانی وفیما اورده المص من المثال بقوله تعالی خالدین الایة نظر لانه فی الاخبار ولایجری النسخ فی الاخبار کما مر فامتناع النسخ فیما ذکر لکونه خبرا لا للتابید فالاولی فی نظیره قوله تعالی فی الحدود فی القذف ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا فهذا لاینسخ للتابید الصریح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم یوجد فی الاحکام تابید صریح انتهی اودلالة عطف علی قوله نصا کسائر الشرائع التی قبض علیها رسول الله صلی الله علیه وسلم فانه ثبت تابید الشرائع التی قبض علیها النبی علیه السلام بدلالة قوله تعالی وخاتم النبیین وبقوله علیه السلام لانبی بعدی فهذه الشرائع لاتحتمل النسخ لانه انما یکون بوحی علی لسان نبی فلختم النبوة به صلی الله علیه وسلم فاین النسخ فهذه الشرائع مؤبدة ای یبقی حکمها مادامت دار التکلیف ولما فرغ عن البحث الثالث شرع فی البحث الرابع فقال والشرط ای شرط جواز النسخ التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلة یعنی لایمکن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الی المکلف ویعتقد المکلف ذلك الامر فهذا القدر من الزمان ضروری للنسخ ولاحاجة الی فضل زمان یتمکن المکلف فیه من فعل ذلك

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع
عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل للرأى
فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك الخلاف مبنى على اختلاف آخر وهو ان النسخ عندنا بيان المدة لعمل
القلب اصلا ولعمل البدن تبعا فيكفى الاصل وهو التمكن من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلوة فى ليلة المعراج كما هو مذكور فى
الصحيحين ثم نسخ مازاد على الخمس فى ساعة ولم يتمكن من العمل ولما فرغ عن البحث الرابع شرع فى البحث
الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور فى ان القياس لا يصلح ناسخا الشئ من الادلة الاربعة اما الكتاب
والسنة فلانهما اقوى منه والاضعف لا يصلح ناسخا للاقوى كما تقدم ولان الصحابة تركوا القياس
لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره
لكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه اخرجه ابوداؤد والدارمى
بمعناه واما الاجماع فلانه فى معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
يكون الآخر ناسخا له اذ المنسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض فى زمان واحد واما لو وقع التعارض
فى زمانين فيعمل بالآخر لا لاجل انه ناسخ والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن
صحيحا فلذا لا يسمى ذلك نسخا فى اصطلاحهم هذا ما عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
شريح من اصحاب الشافعى انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
جاز التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانماطى يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطا
من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنبطا منها لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة اقول لا نسلم هذا لان العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها فى
اصل القياس فكيف ينسخ بها المقطوع وكذلك الاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا الشئ من
الادلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح فى الشئ عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا الكتاب والسنة متمسكين بان
المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

له قوله فينا جعلنا عمل القلب ١٢

٢ لا لانه هو اقوى فانه يصلح ان يكون قرينة مفسرة كما فى المتشابه و الاعتياد لا يحتمل السقوط بخلاف البدن فان عمله يسقط للعذر ١٢ منه

سه المنماط جامه پشمين كه بر بورع افگنند وانماط ونماط كتاب جمع نسبت بوى الانماطى منتهى الارب

وانما یجوز النسخ بالکتاب و السنۃ ویجوز نسخ احدھما بالاٰخر عندنا وقال الشافعی لایجوز لانہ یکون مدرجۃ الی الطعن وانا نقول النسخ بیان مدۃ الحکم

المنعقد فی زمان ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ واجیب بان سقوطہ من قبیل انتہاء الحکم بانتہاء علتہ ولما بین انہ لایجوز النسخ بالاجماع والقیاس اراد ان یبین ما یجوز بہ النسخ فقال وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنۃ ویجوز نسخ احدھما بالاٰخر عندنا وذلک یتاتی علی اربعۃ اقسام عندنا احدھا نسخ الکتاب بالکتاب کنسخ العدۃ بالحول الثابتۃ بقولہ تعالیٰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجھم متاعا الی الحول بالعدۃ الاخری وھی العدۃ باربعۃ اشھر وعشر الثابتۃ بقولہ تعالی والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا وثانیھا نسخ السنۃ بالسنۃ وھذا القسم الثانی یتاتی علی اربعۃ اقسام احدھا نسخ السنۃ المتواترۃ بالمتواترۃ وثانیھا نسخ الاحاد بالاحاد وثالثھا نسخ الاحاد بالمتواتر وتلک الاقسام جائزۃ بالاتفاق ورابعھا نسخ المتواتر بالاحاد وھذا لایجوز عند الجمہور خلافا لشرذمۃ قلیلۃ ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قولہ علیہ السلام کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا الاٰن رواہ مسلم وثالثھا نسخ الکتاب بالسنۃ المتواترۃ ومثالہ قولہ تعالی لایحل لک النساء من بعد ای بعد التسع فانہ نسخ بما روت عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبرھا بان اللہ تعالی اباح لہ من النساء ما شاء اخرجہ عبد الرزاق والنسائی واحمد والترمذی والحاکم قیل ھذا منسوخ بالاٰیۃ التی قبلھا فی التلاوۃ اعنی قولہ تعالی انا احللنا لک ازواجک التی اٰتیت اجورھن الاٰیۃ ورابعھا نسخ السنۃ بالکتاب ومثالہ ان التوجہ الی بیت المقدس بعینہ کان ثابتا بالسنۃ فانہ لم یکن متلوا فی المصاحف فنسخ ذلک بقولہ تعالی فول وجھک شطر المسجد الحرام وفی القسمین الاٰخرین خلاف للشافعی والیہ اشار بقولہ وقال الشافعی رح لایجوز نسخ الکتاب بالسنۃ ولذا نسخ السنۃ بالکتاب لانہ ای نسخ احدھما بالاٰخر یکون مدرجۃ ای وسیلۃ الی الطعن فی شان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ لو جاز نسخ الکتاب بالسنۃ لقال الطاعنون انہ علیہ السلام اول من کذب کتاب اللہ ولذا لو جاز عکسہ لقال الطاعنون ان اللہ کذب رسولہ فکیف یصدق قولہ وانا نقول فی الجواب النسخ بیان مدۃ الحکم لا انہ ابطال الحکم المنسوخ وتکذیب من امر بہ کما ظن واذا ثبت ھذہ المقدمۃ فنقول

وجائز للرسول علیه السلام بیان مدة حکم الکتاب فقد بعث مُبیّنًا وجائز ان یتولی الله تعالی بیانَ ما اجری علی لسان رسوله

وجائز للرسول علیه السلام بیان مدة حکم الکتاب فقد بعث النبی علیه السلام مبیّناً للکتاب فیجوز ان یبین النبی علیه السلام مدة حکم الکتاب وهذا هو نسخ الکتاب بالسنة علی ان تخصیص الکتاب بالسنة جائز عندکم فکما یجوز التخصیص یجوز النسخ لان التخصیص ایضا نسخ کما سیاتی وکذلک جائز ان یتولی الله تعالی بیان ما اجری علی لسان رسوله فیجوز ان ینزل الله فی کتابه ما یبین مدة حکم السنة وهذا هو نسخ السنة بالکتاب ف اعلم ان نسخ الکتاب بالسنة المتواترة وکذا نسخ السنة بالکتاب جائز عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتکلمین من الاشاعرة والمعتزلة والیه ذهب المحققون من اصحاب الشافعی وقال الشافعی لا یجوز نسخ الکتاب بالسنة المتواترة قولا واحدا وهو مذهب جمهور المحدثین ولکن اختلفوا فی ذلک فقیل لا یجوز ذلک عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعی والیه ذهب الحارث المحاسبی وعبد الله بن سعید القلانسی واحمد فی روایة عنه وقیل یجوز ذلک عقلا لکن الشرع لم یرد به وبه قال ابن شریح فی احدی الروایتین عنه وقیل قد ورد الشرع بالمنع من ذلک وهو قول ابی حامد الاسفرائنی وفی نسخ السنة المتواترة بالکتاب للشافعی قولان واظهر قولیه انه لا یجوز ثم استدلوا علی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله تعالی ما ننسخ من اٰیة او ننسها نات بخیر منها او مثلها فهذا یدل علی ان الاٰیة لا تنسخ بالسنة لانه قال نات بخیر من الاٰیة المنسوخة او مثلها والسنة لیست بخیر من الکتاب ولا مثله ولانه قال نات فنسب الاتیان الی نفسه فلا یجوز ان یکون الاٰتی بالناسخ النبی علیه السلام وبقوله تعالی ما یکون لی ان ابدّله من تلقاء نفسی فلا یجوز له علیه السلام تبدیل الکتاب بنفسه سواء کان تبدیل اللفظ او الحکم فلا یجوز بقوله النسخ والجواب عن الاول انا لا نسلم ان السنة لیست مثل الکتاب لان المراد من نسخ الکتاب نسخ حکمه لا لفظه ویجوز ان یکون حکم السنة خیرا من حکم الکتاب او مساویا له بحسب مصالح المکلفین نعم نظم الکتاب خیر من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الکتاب بالسنة وکذا لا نسلم ان السنة الناسخة لیست من الله حتی یتم استدلالکم بل هی ایضا

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

من الله وهو الآتي بها لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والجواب عن الثاني ان المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه فما كان من شانه عليه السلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو سلم فالتبديل الواقع في النسخ من الجنس عم ليس من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى و استدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له بل يكون الكتاب بيانا لها والجواب ان النسخ بيان كما مر فيصلح ان يكون الكتاب بيانا لها و معنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر وهذا على اربعة اوجه الاول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بان ينسخ عمومه ويبقى اصله اما الاول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالانساء كما يدل عليه قوله تعالى او ننسها وكما في صحيح مسلم عن ام المومنين عائشة الصديقة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن الحديث وكذا يجوز الثاني والثالث جوازا ووقوعا عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة لان للنظم حكمين احدهما ما يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته اي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فيجوز الانفكاك بينهما فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر اما الوقوع فقد روي عن امير المؤمنين عمر كان فيما انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة رواه الامام مالك والشيخان وروى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابي بن كعب بكم تعدّ ايها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم دينكم ولي دين فآيات عدم القتال وهي سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون آية اخرى سوى تلك الآيات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا للشافعي اعلم انه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة ذانها لا تكون نسخا عند الجمهور وانما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط ففيها ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية الثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث انها ان كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا لا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت

لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حق الله لانه لا يقبل الوصف بالتجزی حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنا فی الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة على النص وابوا زيادة النفی حدا فی زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد بينهما فنسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعی فنسخ والا فلا كذا قيل، واستدل المصنف على المذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو المزيد عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد صار مجموعا مركبا من الجزئين احدهما المطلق وثانيهما القيد واحد الجزئين يكون بعض المجموع فالمطلق احد الجزئين فهو ايضا بعض المجموع الذی هو حق الله وما ای ليس للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى ای ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة بغير انضمام الباقی اليه حكم وجود الكل فان من صلى ركعة فی الفجر لا تكون فجرا بغير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه ای حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزی حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا فی مقابلة ثلثين يوما اللاتی فاتها فی المرض لم يجزه ذلك لان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او باطعام ستين مسكينا او بتحرير رقبة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا لا بالصوم ولا بالاطعام لفوات بعض الحق واحترز بقوله فيما يجب حقا لله تعالى عن حقوق العباد فانها تقبل الوصف بالتجزی ثبوتا فان من ادعى على غيره الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان احدهما بالالف والاخر بالكل ثبت له الالف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وان كان بيانا صورة وذلك لان حكم المطلق غير حكم المقيد فاذا قيد المطلق انتهى حكمه فصار الثانی ای المقيد ناسخا للاول وثمرة الخلاف انه لا يجوز عندنا الا بخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما فی البيان والى هذا اشار بقوله ولهذا ای لاجل ان الزيادة على النص نسخ عندنا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنا فی الصلوة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب كما جعل الشافعی فان عنده لا يجوز الصلوة بدونها لانه ای جعل الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه عام وعمومه يقتضی الجواز بدونها كما قاله الشافعی زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عندنا كما مر ولا يجوز النسخ بخبر الواحد وابوا ای علماؤنا زيادة النفی ای الجلاء حدا فی زنا البكر ای كذلك لم يجعل علماؤنا النفی وهو تغريب عام جزء الحد فی زنا البكر كما جعل الشافعی فانه قال اذا زنا البكر يجلد بمائة جلدة لقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ويغرب عاما لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

له ای الزيادة ١٢ منه.

وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة
بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام و
هي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه
ليس من هذا الباب في شئ لانه لا يصلح للاقتداء ويخلو عن الاقتران

رواه مسلم لانه زيادة على النص المذكور والزيادة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه
نسخ و ابوا زيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة اي لم يجعل علماؤنا الطهارة شرطا في طواف الزيارة حيث
لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي لانه زيادة على النص وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام والزيادة
على النص بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن يتكلم فيه
فلا يتكلم الا بخير رواه الترمذي والنسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ و ابوا زيادة صفة الايمان في رقبة
الكفارة اي لم يجعل علماؤنا صفة الايمان شرطا للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي فانه قال
لابد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين فيحمل الرقبة الواردة فيهما على الرقبة المؤمنة لان الكفارات كلها جنس
واحد ونحن نقول ان الرقبة فيهما مطلقة فتقييدها بقيد الايمان قياسا على الرقبة الواردة في القتل زيادة
على النص والزيادة على النص نسخ كما مر ولا يجوز النسخ بالقياس فقوله بخبر الواحد متعلق بالصورتين الاوليين
والقياس متعلق بالصورة الاخيرة ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنن القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال
القصدية لان ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء ولذا لا يوصف
بالحسن والقبح وهي اي الافعال القصدية اربعة اقسام بالنسبة الينا والا فلا يوجد في حقه عليه السلام شئ واجب
اصطلاحا لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل كلها قطعية عنده عليه السلام ولذا قسم
القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين سوى فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام مباح كالاكل والشرب ومستحب كالتسمية
في الوضوء وتخليل اللحية والمراد بالمستحب الراجح جانب اتيانه من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان ههنا قسم
اخر وهو السنة وواجب كسجود السهو وفرض كالصلوة المفروضة وصوم رمضان وفي هذه الافعال كلها مما يقتدى به وفيها
اي في افعاله عليه السلام قسم اخر وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصد فعل مباح
من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في
الطريق لكنه اي القسم الاخر ليس من هذا الباب في شئ اي من باب الاقتداء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران

ببيان انه زلة واختلف فى سائر افعاله والصحيح ما قال الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اى جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

ببيان انه زلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطى (فمات) هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل فى آدم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلات وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لما ذكر المص افعاله عليه السلام مما يقتدى به من الاقسام الاربعة ومما لا يقتدى به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانهما ايضا مما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان فى افعاله عليه السلام وان كانا مما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر واختلف فى اقتداء سائر افعاله عليه السلام التى لم تصدر عنه سهوا ولم تكن طبعا كالاكل والشرب ولم تكن مخصوصة به كاباحة الزيادة على الاربعة فى النكاح فقال البعض كابى بكر الدقاق والغزالى يجب التوقف حتى يتبين انه عليه السلام على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم كمالك وابى العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا ما لم يقم دليل المنع واشار المص الى ما هو المختار عنده فقال والصحيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازى ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة اى على صفة من الاباحة والندب والوجوب يقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما كان مندوبا له يكون مندوبا لنا وما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما لم نعلم على اى جهة فعله اى من جهة الاباحة والندب والوجوب قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة وذلك لانه لم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل كما قال تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فهذا تصريح على وجوب التاسى بافعاله عليه السلام فوجب التمسك به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى ما لم يقم دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم لزمنا اتباعه لكونه عليه السلام امام الهدى ف اعلم ان الوحى على نوعين ظاهر وباطن والاول على ثلثة اقسام احدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع فى سمع النبى صلى الله عليه وسلم بعد علمه بانه جبريل باية قاطعة وثانيها ما ثبت عنده عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده بلا شبهة فالهامه عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف الهام الاولياء واما ما ثبت فى المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لانه كان فى ابتداء النبوة وما هو بالهام فلم يكن من شانه عليه السلام

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
اختلفوا في هذا الفصل و الصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن
الوحي فيما ابتلي به و كان لا يقر على الخطأ فاذا اقر على شيء من ذلك دل لنا قاطعة على الحكم بخلاف ما
يكون من غيره من البيان بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم
يكن في حق غيره بهذه الصفة و مما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
القول الصحيح فيه ان ما قص الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا

اختلف ن

اذ لم يثبت بها الاحكام والثاني ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصر بقوله و يتصل بالسنن بيان طريقة
رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال الاشعرية واكثر المعتزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد و هو المنقول عن
ابي يوسف و هو مذهب مالك و الشافعي و عامة اهل الحديث و اليه اشار بقوله و الصحيح عندنا اي عند اكثر اصحابنا انه عليه السلام
كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به من الحادثة فهو صلعم كان مامورا
بانتظار الوحي اذا نزلت الحادثة بين يديه ثم كان يعمل بالرأي اذا لم ينزل الوحي الى مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام و
قيل بخوف فوت الفرض ثم اذا عمل بالرأي و وقع الخطأ في اجتهاده ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ وهذا معنى قوله و كان لا يقر
على الخطأ مثل سائر المجتهدين فاذا اقر عليه السلام على شيء من ذلك اي اذا ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل
الوحي للتنبيه على الخطأ كان ذلك دلالة قاطعة على اصابته في الحكم ولما كان يتوهم انه لما كان يجتهد بالرأي فكان شانه
كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأي
هذه الجملة بيان لما هو اي اجتهاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اي الهامه عليه السلام حجة قاطعة في حقه حتى لا يجوز لاحد
ان يخالفه لليقين بانه من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا
اجتهاده ولما فرغ عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال و مما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين و طائفة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل
بشريعة احد من الانبياء لان شريعة كل نبي انتهت بوفاته او ببعث نبي اخر فلا نعمل بشرائعهم و قال بعضهم يلزمنا العمل
بها انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القران او من اهل الكتاب ومن غيرهم و اشار المصر الى ما هو الحق بقوله
والقول الصحيح فيه و هو المختار عند اكثر مشائخنا الشيخ ابي منصور و القاضي الامام ابي زيد و الشيخين شمس الائمة و
فخر الاسلام واليه مال اكثر المتاخرين ان ما قص الله ورسوله منها اي من الشرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به
على انه شريعة لرسولنا صلعم لا حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه اذا بينه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من

باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البردعى رحمه الله تقليد الصحابى واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

غير نكير عليه فصار كانه جزء من ديننا فمثال ما قص الله من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليهم اى اليهود فيها اى التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا ومثال ما ذكر علينا بالانكار قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبت احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزينهم ببغيهم فعلم من هذا ان تلك الاشياء ليست حراما علينا وانما شرط للعمل بالشرائع السابقة ان تكون مذكورة بوحى متلو او غير متلو لان التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية عن التحريف والتغيير وقد اقر به كثير من علماء اهل الكتاب لولا خوف التطويل لذكرت منه ما يكفيك بل التورية الموجودة فى ايدى اليهود اليوم صنفت بعد موسى عليه السلام لانه قال فيها فمات موسى ودفن فى فلان الجبل ولا يعرف قبره الى اليوم ثم فوض الامر الى يوشع بن نون فيعلم من هذا الجمل ان ذلك الكتاب صنف بعد موسى ويوشع بن نون ويظهر بعد النظر فيه ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ التزم مؤلفه ان يبين فيه ما مضى من عهد ادم الى زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط فيه فى كثير من المواضع وبيّا فتن اقوال فى الاخبار ولم يقل فيه فى اى موضع انه من الله تعالى ومن تصنيف موسى عليه السلام وكذا حال الانجيل فان الاناجيل الاربعة الموجودة فى ايدى النصارى اليوم مؤلفها اربعة رجال احدهم متى فهو بين حال عيسى عم من يوم ولادته الى يوم موته وثانيهم مرقس هو ايضا يذكر فى كتابه حاله عليه السلام بعد موته وثالثهم لوقا وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام بل يذكر حالاته اعتمادا على الرواية كما يظهر من ديباجة كتابه ورابعهم يوحنا وهو ايضا بعد زمان كثير بين تاريخ عيسى عليه السلام ومع ذلك وقع فى هذه الكتب ايضا كثير التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى فلذا كان الامر كذا فلا بد من اخبار من الله تعالى بوحى متلو او غير متلو فان قلت فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الى اصل التورية بل الى ما هو محرف من كتاب التاريخ الذى ذكرت حال ذلك انفا والله اعلم ولما فرغ عن هذا شرع فى بيان تقليد الصحابى فقال وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البردعى رحمه الله وابو بكر الرازى فى بعض الروايات وجماعة من ادعوا بان تقليد الصحابى المجتهد واجب على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين لا على صحابى اخر والتقليد اتباع الغير على ظن انه محق بلا نظر فى الدليل يترك به اى بقوله او بعمله القياس لاحتمال السماع والتوقيف من النبى صلعم بل هو الظاهر فى حقه ان لم يسند اليه فكان تقديم قول الصحابى من هذا الوجه كتقديم الخبر الواحد على

٢

ولفضل صابتہم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه و
قال ابوالحسن الکرخی رحمه الله لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس
وقال الشافعی لا یقلد احد منهم وهذا الخلاف فی کل ما ثبت عنهم من غیر
اختلاف بینهم ومن غیر ان یثبت انه بلغ غیر قائله فسکت مسلما له

القیاس وان سلم انه لیس مسموعا منه بل هو رأیه فهو ایضا یصلح ان یترک به قیاس غیره لان رأی الصحابة اقوی
من رأی غیرهم والیه اشار بقوله ولفضل اصابتهم فی نفس الرأی بمشاهدة احوال التنزیل ومعرفة اسبابه فبهذا
الاعتبار لهم مزیة علی غیرهم وهذا وجه ترجیح رأیهم علی رأی غیرهم فکما اذا تعارض القیاسان لمن بعدهم فیترجح
احدهما علی الآخر بنوع ترجیح فکذا ینبغی ان یترجح قیاسهم علی قیاس غیرهم من المجتهدین لزیادة قوة رأیهم من
الوجوه التی ذکرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون ان قول الصحابی یحتمل الرأی فکیف یترک به قیاس غیرهم
لمساواتهم فی الرأی وهذا هو مختار الشیخین وابی الیسر وهو مذهب مالک واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین
والشافعی فی قوله القدیم والیه مال المصنف وقال ابوالحسن الکرخی رحمه الله وجماعة منا والقاضی الامام ابوزید کما
یظهر من تقریره فی التقویم لا یجوز تقلید الصحابی الا فیما لا یدرک بالقیاس لانه جهة السماع متعین منه
علیه السلام لا محالة اذ الکذب غیر متصور فی حقهم رضی الله عنهم ولا مدخل للرأی فیه فیترک به القیاس
کما یترک بالخبر الواحد بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس فیحتمل ان یکون هذا رأیه والرأی یحتمل الخطأ لکونهم
غیر معصومین عن الخطأ کسائر المجتهدین فکیف یترک به القیاس وقال الشافعی فی قوله الجدید والیه ذهب کثیر
من المعتزلة والاشاعرة لا یقلد احد منهم سواء کان مدرکا بالقیاس ولا لانه ظهر فیهم الفتوی بالرأی حیث
لا یمکن انکاره واحتمال الخطأ فی اجتهادهم ثابت لعدم العصمة کما هو ثابت فی اجتهاد سائر المجتهدین ولا فرق بین
ما لا یدرک بالرأی من المقادیر ونحوها وبین غیره لانه یحتمل انما افتی فیما لا یدرک بالقیاس لخبر ظنه دلیلا ولم
یکن هو دلیلا فی الواقع فلا یکون اجتهاده حجة علی غیره من المجتهدین فکیف یترک به القیاس وهذا الخلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید للصحابی المجتهد وعدم وجوبه انما هو فی کل ما ثبت عنهم من غیر اختلاف
بینهم یعنی هذا الخلاف المذکور انما یتحقق فی الصورتین الاولی هی ان صحابیا قال شیئا ولم یثبت فیه خلاف
منهم حتی لو ثبت خلافهم فیه فح لا یجب تقلیده بالاتفاق بل المجتهد ان یعمل بایهما شاء والثانیة ما بینها
بقوله ومن غیر عطف علی قوله من غیر اختلاف ان یثبت انه ای الحکم او قول الصحابی بلغ غیر قائله فسکت مسلما له
ای یثبت الخلاف فی کل ما ثبت عن الصحابة من غیر ثبوت ان ذلک الحکم الذی قال به احدهم بلغ غیره
وهو سکت وسلم ذلک ولم یرد قوله اما لو ثبت ان ذلک الحکم بلغ غیره وهو سکت وسلم ذلک الحکم فکان اجماعا

واما ان اختلفوا فی شیٔ فالحق لا یعدو اقاویلهم ولا یسقط البعض بالتعارض لانه تعین وجه الرأی لما لم یجر المحاجة بینهم بالحدیث المرفوع فحل محل القیاس واما التابعی فان زاحمهم فی الفتوی یجوز تقلیده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا یتصور الخلاف ح بل یجب تقلید الاجماع بالاتفاق واشار المص الی ضد الصورة الاولی بقوله واما ان اختلفوا ای الصحابة فی شیٔ فالحق لا یعدو ای یتجاوز اقاویلهم فلا یجوز لاحد ان یحدث قولا آخر لانهم اذا اختلفوا علی قولین او اقوال فقد اجمعوا علی انحصار الحق فیما قالوا والعدم اجتماعهم علی الخطأ و لعدم خروج الحق عن اقاویلهم وهذا هو الاجماع المرکب فمن خرج عن الاجماع یصیر قوله باطلا ولما کان یتوهم انه اذا تعارض اقوالهم فیما بینهم فیجب ان یتساقط الکل فاذا تساقط الکل فللمجتهد ان یعمل باجتهاده وان ادی اجتهاده الی قول آخر سوی اقوالهم دفعه بقوله ولا یسقط البعض ای بعض الاقوال بالبعض بالتعارض حتی یجوز ما قلتم لانه تعین وجه الرأی فی اقوالهم ای ان اقوالهم انما کانت بالرأی لما لم یجر المحاجة بینهم بالحدیث المرفوع ای لما لم یحتجوا بالحدیث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بینهم ولم یات احدهم بالحدیث المرفوع علی قوله علم ان الحدیث لم یکن عندهم فی ذلک فتعین ان من قال برأیه فحل قول کل واحد منهم محل القیاس فصار تعارض اقوالهم کتعارض القیاسین فکما لا یبطل القیاسان بالتعارض لا یبطل اقوالهم ایضا فکما یرجح احد القیاسین علی الآخر کذلک ینبغی للمجتهد ان یرجح احد القولین ویعمل به ولا یحدث قولا آخر باجتهاده هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی المجتهد فان زاحمهم ای الصحابة فی الفتوی کشریح زاحم علیا فی شهادة الابن للاب فانها عند علی کانت جائزة لمخالفه فی ذلک شریح وقصته مشهورة یجوز تقلیده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض ف الحاصل ان کان ظهر فتواه فی زمن الصحابة کالحسن البصری وسعید بن المسیب وعلقمة والنخعی والشعبی وغیرهم فهو مثل الصحابة حتی یجب تقلیده علی من بعده من المجتهدین هذا عند بعض المشائخ وقال بعضهم لا یجوز لانه لیس مثل الصحابة ولیس لهم ما لهم من المزیة من مشاهدة التنزیل والمعرفة علی اسبابه وعن ابی حنیفة رح فیه روایتان احدهما انه قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانیة ما نقل فی النوادر انه قال اقلد لان الصحابة کانوا یرجعون الی اقوالهم ویعدونهم من جملتهم فی العلم فلما صار مرتبتهم کمرتبة الصحابة فوجب تقلیدهم ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع فی الاجماع فقال

باب الاجماع

ولما فرغ من مباحث السنة شرع فی مباحث الاجماع وله فی اللغة معنیان احدهما العزم علی الشئ
یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیه قال تعالی فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ ای اعزموا وثانیهما الاتفاق وفی
الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جمیع المجتهدین الصالحین من امة محمد صلی الله علیه وسلم
فی عصر علی واقعة فقولنا الاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر وقولنا جمیع المجتهدین
یخرج اتفاق بعضهم ویخرج اتفاق العوام ایضا فانهما لیسا باجماع وقولنا الصالحین یخرج اجماع
الفاسقین والمبتدعین من المجتهدین فانه لیس بحجة وقولنا من امة محمد صلی الله علیه وسلم
یخرج اجماع مجتهدی الامم السابقة لانه من خصائص هذه الامة والمراد بقولنا فی عصر فی زمان
ما قل اوکثر فلا یتوهم ان الاجماع لا یتحقق الا باتفاق جمیع المجتهدین فی جمیع الاعصار الی یوم القیمة
والمراد بقولنا علی واقعة الاجماع علی حکم یعم المنفی والمثبت والاحکام العقلیة والشرعیة وقد
قید صاحب التوضیح بالشرعیة فحده الاجماع علی حکم شرعی وهذا التعریف انما یصح علی قول من
لم یعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فی الاجماع اصلا واما علی رأی من اعتبر فیما لا یحتاج فیه الی الرأی
فالحد الصحیح عنده ان یقال هو الاتفاق فی کل عصر علی امر من الامور من جمیع من هو اهله
من هذه الامة فیشمل المجتهدین خاصة فیما یحتاج فیه الی الرأی والکل فیما لا یحتاج فیه الی
الرأی ف واذا عرفت هذا فاعلم انه یجب علی القائل بحجیة الاجماع النظر فی ثبوته وفی
تحققه وفی نقله وفی حجیته **المقام الاول** النظر فی ثبوته فقال النظام وبعض الشیعة
لا یمکن ثبوته فی نفسه لان الاتفاق علی حکم لا یمکن بدون نقل ذلک الحکم الیهم و
لا یمکن النقل الیهم لانتشارهم فی المشارق والمغارب قلنا عدم امکان النقل فی حق
من جد فی الطلب والبحث عن الادلة ممنوع بخلاف من قعد فی قعر بیته وهذا فی اجماع
الصحابة واهل البیت واهل المدینة لا یرد اصلا لان نقل الحکم الیهم ما کان متعذرا فانهم لا
ان یکون محالا ثم قال هؤلاء ان الاتفاق اما عن دلیل قطعی او عن ظنی وکلاهما باطل اما الاول
فلانه لو کان لنقل لا محالة عادة واذا لم ینقل علم انه لم یوجد اذ لو وجد لم یحتج الی الاجماع بل
کفی ذلک الدلیل القطعی واما الثانی فیستحیل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع وتعدد
الانظار والجواب عن الاول فهو انه قد یستغنی عن نقل القاطع بحصول الاجماع

المقام الاول

الذی هو اقوی منه وفیه دفع الخلاف المحوج الی الاستدلال وعن الثانی بان الظنی قد یکون جلیا حیث لا یمکن الاختلاف فیه عادة فاختلاف الطبائع لا یمنع الاجماع فیه بخلاف الظنی الدقیق والخفی المقام الثانی النظر فی تحققه فقال المنکرون لو سلمنا ثبوته فی نفسه ولکن ثبوته عنهم غیر ممکن لان العادة تستحیل ان یثبت من کل واحد من علماء الشرق والغرب ان فی المسئلة الفلانیة حکم بالحکم الفلانی لانهم لا یعرفون باعیانهم فضلا من تفاصیل احکامهم ومع هذا یمکن ان یختفی بعضهم خوفا من الموافقة والمخالفة وان یظهر خلاف رأیه والاعتبار برأیه لا بالفاظه علی ان اتفاقهم فی آن واحد غیر ممکن فلابد من زمان طویل وحینئذ یمکن ان یرجع بعضهم قبل ان یتفق علیه المقام الثالث النظر فی نقله الی من یحتج به فقال المنکرون لا یخلو اما ان ینقل بخبر الآحاد وذا غیر مفید اذ لا یجب العمل به فی الاجماع کما سیجئ واما بالتواتر وذا غیر ممکن لان من البعید جدا ان یشاهد اهل التواتر جمیع المجتهدین شرقا وغربا ویسمعوا منهم وینقل منهم الی اهل التواتر هکذا طبقة بعد طبقة الی ان ینقل الینا والجواب عن الدلیلین ان هذا انکار الظاهر اذ یعلم یقینا ان الصحابة والتابعین اجمعوا علی تقدیم الدلیل القطعی علی الظنی وما هذا الا بثبوته منهم ونقله الینا المقام الرابع النظر فی کونه حجة فاتفق جمهور المسلمین علی حجیته خلافا للنظام والشیعة وبعض الخوارج واستدلوا علی حجیته بالآیات منها ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا وجه الاستدلال بها ان اتباع غیر سبیل المؤمنین حرام حیث اوعد علیه وجمع بینه وبین مشاقة الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبیل المؤمنین والاجماع سبیلهم فوجب اتباعه وهو المطلوب ومنها واعتصموا بحبل الله جمیعا ولا تفرقوا وجه التمسک بها انه نهی عن التفرق وخلاف الاجماع تفرق فیکون منهیا عنه ومنها فان تنازعتم فی شئ فردوه الی الله والرسول وجه التمسک بها ان وجوب الرد الی الله ای الی کتابه والی رسول الله ای الی سنته انما هو فی صورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فینعدم الرد الیها لفوات الشرط فثبت ان عند عدم التنازع الاتفاق علی الحکم کاف عن الکتاب والسنة ولا معنی لکون الاجماع حجة الا کونه کافیا عن الحکم عنهما وبالسنة فان غیر واحد من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم رووا عنه احادیث کثیرة بروایات مختلفة اللفظ متفقة المعنی کلها دالة علی عصمة الامة من الخطأ وان کان کل واحد منها احادا ولکن یبلغ قدر المشترک منها حد التواتر فمنها ما روی الترمذی عن عبد الله بن عمر قال قال

اختلف الناس فیمن ینعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدینة

رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله لا یجمع امة محمد علی ضلالة وید الله علی الجماعة ومن یشذ شذ فی النار وعنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار رواه الترمذی وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذة والقاصیة والناحیة وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعة والعامة رواه احمد وعن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابو داؤد وبالدلیل المعقول وهو انهما جمعوا علی القطع بتخطیة المخالف والعادة تحیل اجتماع العدد الکثیر من المحققین علی قطع فی شرعی من غیر قاطع فوجب تقدیر نص فیه فتامل ف ثم اختلف القائلون بکونه حجة شرعیة هل هو حجة قطعیة او ظنیة فعند اکثرهم قطعیة کصاحب البدیع وصاحب الاحکام وذهب طائفة الی انها ظنیة نظرا الی مایرد علی ادلتهم المذکورة فی هذا الباب کما ذهب الیه صاحب المحصول فاحفظ تلک الفوائد العجیبة والعوائد الغریبة اختلف الناس الذین قالوا یکون الاجماع حجة فیمن ینعقد بهم الاجماع قال بعضهم وهو داؤد بن علی الظاهری وشیعته واحمد بن حنبل فی احدی الروایتین عنه لا اجماع الا للصحابة لانهم هم المخاطبون بقوله تعالی کنتم خیر امة الآیة وبقوله کذلک جعلناکم امة وسطا الآیة اذ الخطاب للموجودین لا للمعدومین وغیرهم کانوا معدومین حین الخطاب ولان الاحادیث الواردة علی الثناء من النبی علیه السلام علی الصحابة الدالة علی صدقهم وکونهم علی الحق مخصصة لهم ولان الاجماع لابد فیه من اتفاق الکل وذلک فی زمان الصحابة ممکن واما فیمن بعدهم فلا لتفرقهم فی المشارق والمغارب الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا یتناول غیرهم والا لزم ان لا ینعقد اجماع الصحابة بعد موت من کان موجودا عند النزول لانه لیس اجماع جمیع المخاطبین لخروج بعضهم بالموت فلا یکون حجة وایضا یلزم ان لا یعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلک الآیات وهذا خلف وایضا یلزم ان لا یخاطب من بعدهم بالاحکام وعن الثانی ان الثناء علی الصحابة لا یقتضی ان لا یعتد بغیرهم بل قد ورد کثیر من الاحادیث الدالة علی عصمة الامة الی یوم القیمة ولان النصوص عامة وعن الثالث مامر سابقا وقال بعضهم قیل هو المالک لا اجماع الا لاهل المدینة لانه علیه السلام قال ان المدینة کالکیر تنفی خبثها رواه الشیخان ولان المدینة دار الهجرة ومهبط الوحی ومجمع الصحابة ودار العلم ومدفن النبی علیه السلام فاذا کانت مشتملة علی تلک الخصائص الحمیدة فلا یخرج الحق

وقال بعضہم الاجماع الا لعترة النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

عن اجماع اہلہا ولا یعد واجماعہم والجواب ان غایتہ یدل علی فضل المدینة واہلہا وھذا لا یدل علی نفی فضل غیرھا وعلی اختصاص الاجماع المعتبر باہلہا فان مکة شرفہا اللہ تعالیٰ مع اشتمالہا علی فضائلہا المشہورة المختصة بہا کالبیت الحرام والرکن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وکونہما مولد النبی اسمٰعیل علیہما السلام لا یدل علی اختصاص الاجماع المعتبر باہلہا وحدہم فانہ لا اثر للبقاع فی اعتبار اجماع اہلہا بل الاعتبار بالعلم والاجتہاد والمکی والمدنی والشرقی والغربی فی ذلك سواء وقیل قولہ ذلك محمول علی ان روایتہم مقدمة علی روایة غیرہم وقال بعضہم وہم الزیدیة والامامیة من الروافض لا اجماع الا لعترة النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وعترة الرجل اقربائہ فذھب ھؤلاء الی انہ ینعقد بہم الاجماع وحدہم ویکون حجة علی غیرہم ولا عبرة لمن خالفہم متمسکین بالکتاب والسنة والمعقول اما الکتاب فقولہ تعالیٰ انما یرید اللہ لیذھب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا وجہ التمسك انہ تعالیٰ نفی الرجس عنہم خاصة بکلمة انما والرجس الخطأ فثبت انہم ہم المعصومون عن الخطأ فیکون قولہم صوابا فکان حجة واہل البیت علی وفاطمة والحسن والحسین رضی اللہ عنہم کما یدل علیہ ما روی انہ لما نزلت ہذہ الآیة لف النبی علیہ السلام علیہم الکساء وقال مشیرا الیہم ھؤلاء اہل بیتی واما السنة فہو قولہ علیہ السلام انی تارك فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی وجہ التمسك انہ علیہ السلام حصر ما یعصم بہ عن الضلال فی الکتاب والعترة فلم یکن فی غیرہا حجة واما المعقول فہو انہم ہم المختصون بشرف النسب وہم اہل بیت الرسالة ومعدن النبوة وہم الواقفون علی اسباب التنزیل ومعرفة التأویل وافعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیکون قولہم حجة الجواب عن الاول انا لا نسلم المراد بالرجس المنفی الخطأ کما قلتم بل ہو دفع التہمة عن نساء النبی علیہ السلام ودفع امتداد الاعین الیہن لان ہذہ الآیة نزلت فی نساء النبی علیہ السلام کما یدل علیہ سیاقہا وہو قولہ تعالیٰ یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الی قولہ انما یرید اللہ الآیة ولف النبی علیہ السلام علیا ومن معہ لا یدل علی نفی کون الزوجات من اہل البیت والجواب عن الثانی ان ہذا من الآحاد وہو لیس عندکم اہلا بان یعمل بہ فضلا عن الاحتجاج بہ ولو سلمنا ہذا فلا نسلم صحة نقلہ بل المنقول الصحیح ہو ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما کتاب اللہ وسنة رسولہ کما رواہ المالك فی موطا ولو سلم فیحمل علی کون روایتہم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا مدخل لہ فی الاجتہاد وانما العبرة فی ذلك باہلیة النظر وجودة الذہن واما المخالطة بالنبی علیہ السلام فیشارکہم فیہا غیرہم کالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصحبه في السفر والحضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فكذا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لانكر علی رضی الله عنه علی من خالفه ولقال ان قولی حجة وانا معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا اجماع علماء كل عصر ای فی كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الادلة التی تفيد حجية الاجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا لاصحاب النبی وعترته عليه الصلوة والسلام بل يكفی ان يكون الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأی كتفصيل احكام النكاح والطلاق والعتاق فينعقد الاجماع فی تلك الامور من المجتهدين فقط لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه واما ما لا يحتاج فيه الى الرأی كنقل القرآن واعداد الركعات فلا بد فيه من اجماع الكل من الخواص والعوام حتی لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور لان الادلة السمعية الموجبة لعصمة الامة وكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد دون عدد وسواء بلغ عددهم عدد اهل التواتر اولا وذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين واتباعه الی انه يشترط فی حجية الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لانهم اذا بلغوا حد التواتر لا يمكن اتفاقهم علی الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب فی الخبر (٦٠) ف اختلف الجمهور فی ان المجتهد اذا انحصر فی الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق عليه لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا الاية فاذا كان الواحد امة كانت الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة لان الاجماع يشعر بالاجتماع واقله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوی لان الامة لا يطلق على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز فی ابراهيم لتعظيمه ارتكابه فی غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك الاجماع حتى يموتوا فی تلك المسئلة اربعة اقوال

القول الاول

الاول انه لا يشترط انقراض عصر المجمعين لانعقاد الاجماع مطلقا حتى لو اتفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذهب جمهور العلماء منا ومن اصحاب الشافعی والاشاعرة والمعتزلة

القول الثانی

والثانی انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم او لجميعهم وكذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقی واحد من المجمعين فاما اذا ماتوا جميعا فلا و هذا مذهب ابن فورك واحمد بن حنبل

القول الثالث

والثالث انه يشترط فی الاجماع السكوتی دون غيره واليه ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنی واختاره صاحب الاحكام

القول الرابع

والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا

ولا لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا لمخالفة من لا رأى له فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

قاطعا فلا واليه ذهب امام الحرمين والمختار هو الاول لان الادلة السمعية عامة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما اى فى امر نسبوا به اى بذلك الامر الى الهوى مثلا اذا انعقد الاجماع على فضيلة ابى بكر فخلاف الروافض فيه غير معتبر لانهم فى ذلك نسبوا الى الرفض اما لو خالفوا فى غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجسمة وغلاة الروافض فهو كالكافر لا يعتبر قوله اصلا وان لم تكن مفضية ففيه ثلاثة اقوال الاول انه لا يعتبر مطلقا والثانى انه يعتبر مطلقا والثالث انه يعتبر فى حق نفسه لا فى حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على غيره وقال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لانه داخل فى الامة غايته انه فاسق ببدعته وذا لا يخل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة على ان الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده خصوصا فيما ليس هو منسوبا به الى الهوى ومال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس من الامة على الاطلاق[1] بسقوط عدالته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكافر والصبى ولا عبرة لمخالفة من لا رأى له كالعوام فى الباب الا فيما يستغنى عن الرأى يعنى فى الاحكام التى لا يحتاج فيها الى الرأى كنقل القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الاجماع واما الاحكام التى يحتاج فيها الى الرأى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينعقد الاجماع البتة مع مخالفتهم وفى هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول انه لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار لاقوال المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا ان العامى مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامى ومخالفته فى الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون فى الارض شرقا وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على تاويلهم فلو كان ذلك شرطا لا ينعقد الاجماع وهذا هو الحق المبين والثانى يعتبر مطلقا لانهم فى الامة وانما ثبتت العصمة للامة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الراى ولا يعتبر فى غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين ولما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الاجماع

[1] اى بمن امة الدعوة و ليس امة الاجابة ۱۲ منه.

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذى ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص

شرع فى ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا لانه لا خلاف فيه اى فى هذا القسم من الاجماع ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام فهذا الاجماع لا خلاف لاحد فى كونه حجة لوجود اجماع الصحابة وعترة النبى عليه السلام واهل المدينة ووجود النص عن الكل فصار مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنه ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور ويسمى بالاجماع السكوتى وهو ادون من الاول لان السكوت فى الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص ولذا لا يكفر جاحده تفصيل المسئلة ان العلماء اختلفوا فى الاجماع السكوتى على اقوال القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار ابى اسحق الاسفرائنى وقول الجبائى الا انه اشترط فى ذلك انقراض العصر على السكوت القول الثانى انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا ومذهب داؤد الظاهرى وابى بكر الباقلانى من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالى والشافعى فى احد قوليه القول الثالث انه ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابى هاشم والشافعى فى احد قوليه واختاره ابن الحاجب فى مختصره الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع انه ان كان فتيا من مجتهد فهو اجماع وان كان حكم حاكم فلا واليه ذهب ابو على بن ابى هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل عسير غير معتاد بل المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم لان العادة مستمرة بان الحادثة اذا وقعت بادر اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهار ما عندهم فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عنده حق فاذا سكت دل على ان هذا الحكم عنده حق اذ السكوت عن الحق حرام وذا بعيد عن المجتهد الساعى فى اقامة الحق خصوصا عن الصحابة رضى الله عنهم واحتج النافون لكونه اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لامور اخرى منها انه لم يجتهد فى الواقعة بعد ومنها ان اجتهاده لم يؤده الى شئ او ادى الى خلافه ولكن سكت

الاجماع السكوتى

القول الاول

القول الثانى

القول الثالث

القول الرابع

ثم اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم لم یظہر فیہ قول من سبقہم مخالفا ثم اجماعہم علی قول سبقہم فیہ مخالف فقد اختلف العلماء فی ہذا الفصل فقال بعضہم ہذا لایکون اجماعا لان موت المخالف لایبطل قولہ وعندنا اجماع علماء کل عصر حجۃ فیما سبق فیہ الخلاف وفیما لم یسبق لکنہ فیما لم یسبق فیہ

اعتمادا علی ان کل مجتہد مصیب منہا انہ سکت لخوف الفتنۃ وثوران الفساد منہا انہ سکت لمہابۃ من اتقی بخلافہ وخوف سطوتہ کما نقل عن ابن عباس فی مسئلۃ العول والجواب ان تلک الاحتمالات و ان کانت ممکنۃ عقلا لکنہا خلاف الظاہر من احوال المجتہدین المحققین واما قصۃ ابن عباس فغیر ثابت وقد ثبت ان عمر کان اشد انقیادا للحق وقد اظہر خلافہ کثیر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم ثم اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم لم یظہر فیہ قول من سبقہم مخالفا ای بعد اجماع الصحابۃ الاجماع من اہل کل عصر بشرط ان لایکون اجماعہم مخالفا لقول من سبقہم وہم الصحابۃ فہذا الاجماع بمنزلۃ الخبر المشہور یفید الطمانیۃ دون الیقین ثم اجماعہم ای من بعد الصحابۃ علی قول سبقہم فیہ ای فی ذلک القول الذی اجمعوا علیہ مخالف بان اختلفوا اولا علی قولین ثم اجمع من بعدہم علی احد القولین کمسئلۃ بیع ام الولد فانہ لایجوز عند عمر و یجوز عند علی ثم بعد ذلک اجمعوا علی عدم الجواز فہذا القسم من الاجماع دون الکل وسیاتی وجہہ فہو بمنزلۃ الخبر الواحد یتقدم علی القیاس یوجب العمل دون ما بینین کالخبر الواحد ثم بین وجہ کونہ ادون من سائر الاقسام فقال فقد اختلف العلماء فی ہذا الفصل فقال بعضہم وہم اہل الظواہر وجماعۃ من الاصولیین منہم ابوبکر الصیرفی من الشافعیۃ والشیخ ابوالحسن الاشعری و احمد بن حنبل والغزالی والجوینی وہو امام الحرمین و نقلہ بعض المشائخ عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ ہذا لایکون اجماعا حتی یبقی المسئلۃ اجتہادیۃ کما کانت ویجوز لاحد ان یاخذ بالقول المخالف لہذا الاجماع ودلیلہم ہذا ان فی ذلک الاجماع لم یحصل اتفاق الامۃ لان فیہ قولا مخالفا وہو قول من سبقہم فیہ مخالف ولم یبطل قولہ بموتہ ان مات لان موت المخالف لایبطل قولہ والا لزم تعطل المذاہب الماضیۃ فاذا لم یحصل اتفاق جمیع الامۃ الذی ہو شرط للاجماع فلم ینعقد الاجماع والجواب انہ منقوض بما اذا لم یستقر خلافہم فانہ یجری فیہ وہو حجۃ اتفاقا وعندنا ای عند کثیر من اصحابنا واصحاب الشافعی وہو المنقول عن محمد ونقلہ بعض المشائخ عن ابی حنیفۃ رح وہو المختار عند المصر اجماع علماء کل عصر حجۃ فیما سبق فیہ الخلاف وفیما لم یسبق فکلا الاجماعین سویان فی کونہما حجۃ لان الادلۃ السمعیۃ عامۃ یتناول کلیہما ولانہ لو لم یکن اجماعہم حجۃ للزم تخطیۃ الامۃ الاحیاء فی اجماعہم وہم المجمعون من اہل العصر الثانی واللازم باطل للادلۃ الدالۃ علی عصمۃ الامۃ عن الخطاء لکنہ فیما لم یسبق فیہ

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على القياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد ولما فرغ من ركنه وما تبه شرع في كيفية نقله الينا ومراتبه بهذا الاعتبار فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف اى الصحابة باجماع اى باتفاق كل عصر على نقله اى نقل ذلك الاجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون موجبا لليقين والعمل كاجماعهم على خلافة ابى بكرؓ فان هذا الاجماع منقول الينا بنقل المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد اى بخبر الاحاد من دون الوصول الى حد التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلمانى اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار فى الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وعلى توكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يمثله بالحديث المشهور عند الاصوليين كالمتواتر الا ان المشهور فى قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر ومن الامر لا يتحقق فى الاجماع لانه لم يكن فى زمن النبى عليه السلام حتى يقال فى قرن الصحابة المنقول بخبر الاحاد ثم بعد ذلك تواتر بل هو نشأ فى زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الا احاد او متواتر فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد فيكون حكمه كحكم خبر الاحاد ثم بين وجه الشبهة بينهما بقوله وهو اى الاجماع يقين باصله مثل السنة فكما ان السنة قطعى ويقين باصلها لكونها منسوبا الى المعصوم فكذلك الاجماع قطعى ويقين باصله لكونه منسوبا الى الامة المعصوم عن الخطاء لكنه اى الاجماع لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون العلم اى انما صار ظنيا بحسب النقل بخبر الاحاد كما ان السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الاحاد فلذا اوجبا العمل لا اليقين ولذا لا يكفر جاحدهما وكان ذلك الاجماع مقدما على القياس كما ان السنة تتقدم عليه لان القياس ظنى الاصل هذا ما ذهب اليه جمهور العلماء وقال بعض فقهائنا والغزالى ان الاجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون موجبا للعمل واستدلوا عليه بان فيه اثبات اصل عظيم من اصول الفقه بالظاهر اى بدليل ظنى وقياسه على خبر الواحد والاصول لا ينبغى ان تثبت بالظنى لان الاصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به الى اثبات الاحكام العملية **ف** اختلفوا فى انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل على ستة اقوال الاول انه لا يعتبر وهو مذهب الجمهور والثانى انه يعتبر وهو مذهب محمد بن جرير الطبرى وابى بكر الرازى من اصحابنا وابى الحسن الخياط واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه الثالث ان بلغ المخالفون عدد التواتر لا ينعقد والا ينعقد وهو مذهب لاكثر الاصوليين الرابع ان سلم الاكثر اجتهاد المخالف فيه لا ينعقد والا ينعقد الخامس ان هذا

باب القیاس وهو یشتمل علی بیان نفس القیاس وشرطه ورکنه وحکمه ودفعه اما الاول فالقیاس هو التقدیر لغۃً یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیرا الاٰخر

لایکون اجماعا ویکون حجۃ السادس ان اتباع الاکثر اولی وجاز خلافہ والحق هو الثانی بثلثۃ اوجہ الاول ان لفظ المؤمنین ولفظ الامۃ الواردین فی الادلۃ الدالۃ علی عصمۃ الامۃ وکون الاجماع حجۃ صادقان علی الاکثر وان خالفہم الواحد والاثنان کما هو العرف کما یقال بنو تمیم یکرمون الضیف ای اکثرهم والثانی قولہ علیہ السلام اتبعوا السواد الاعظم وهو الاکثر وقولہ من شذ شذ فی النار والواحد والاثنان بالنسبۃ الی الجمہور شاذ معتوب فلا یعبأ بقولہ والثالث الاجماع فان الصحابۃ اتفقوا علی خلافۃ ابی بکر مع مخالفۃ علی وسعد بن عبادۃ وهذا یعد اجماعا ومن انصف فی نفسہ لعلم ان اشتراط الکل یهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس واخرہ عن الاجماع لکونہ ادون مرتبۃ فقال باب القیاس وهو ای الباب یشتمل علی بیان نفس القیاس ای معناہ وحدہ لغۃ وشرعا فانہ سیبین معناہ اللغوی والشرعی وشرطہ ورکنہ وحکمہ ودفعہ فیبین المص فی هذا الباب شرط القیاس ورکنہ وحکمہ ودفعہ کما سیأتی ووجہ حصر الباب فی تلک الامور الخمس ان الشئ اذا لم یعرف معناہ اللغوی والاصطلاحی لا یصح البحث عنہ لان البحث عن المهمل عبث وبعد تعین معناہ اما ان یعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع لہ اولا وعلی التقدیر الثانی اما ان یعتبر باعتبار ما یتوقف علی ذلک الشئ اولا بل یتوقف الشئ علیہ والمراد بالرکن العلۃ التی هی الوصف الجامع بین الاصل والفرع اذ هی رکن القیاس کما سیأتی والمراد بالبحث عن الرکن البحث بما یتعلق بالعلۃ من الاحکام الشرط علی ما یأتی فی بیان رکنہ لا بیان ان رکنہ العلۃ لان رکنہ یعلم من بیان نفسہ والمراد من حکم القیاس الاثر الثابت بہ وهو تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع وهی نتیجۃ القیاس فالقیاس تبین ان العلۃ فی الاصل هذا لیثبت الحکم فی الفرع لا تعدیۃ الحکم واثباتہ فی الفرع لان هذا المعنی معلول للقیاس والقیاس علۃ والعلۃ غیر المعلول والمراد بالدفع دفع الاعتراضات الواردۃ علی العلل المؤثرۃ من اصحاب الشافعی فان للشافعیۃ عللا طردیۃ ولنا مؤثرۃ فنحن ندفعها علی وجہ تلجئهم الی القول بالتاثیر والشافعیۃ تدفع العلل المؤثرۃ ثم نجیبهم عن الدفع فهذا البحث هو اساس المناظرۃ وقد اقتبس علم المناظرۃ من هذا البحث وسیأتی الوضوح فانتظر اما الاول هو بیان نفس القیاس فشرع اولا فی بیان معناہ اللغوی فقال فالقیاس هو التقدیر لغۃ یقال قس النعل بالنعل ای قدرہ بہ واجعلہ نظیر الاٰخر اعلم انہ اختلف العلماء فی معناہ اللغوی فذهب ابن الحاجب واتباعہ الی ان معناہ المساواۃ یقال فلان یقاس بفلان ای یساویہ وذهب الاکثرون الی ان معناہ لغۃ التقدیر وهذا اظهر لان القیاس صفۃ القائس

والفقهاء اذا اخذوا حكمَ الفرع من الاصل سمّوا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمه بنص اخر

والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه والضمير فى قوله اجعله يرجع الى النعل نظرا الى ظاهر اللفظ وان كان مؤنثا سماعيا ثم شرع فى المعنى الاصطلاحى فقال والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل والمراد من الاخذ اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذى هو علة الحكم فى الاصل والفرع سموا ذلك الاخذ المذكور قياسا وهذا معنى القياس فى اصطلاح الفقهاء والمناسبة بين المعنيين اى اللغوى والاصطلاحى ما ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة فالمعنى الاصطلاحى موافق للمعنى اللغوى فى التقدير الا ان فى اللغة التقدير مطلق وفى المعنى الاصطلاحى التقدير بين الاصل والفرع فى العلة والحكم فظهر ان المساواة فى العلة والحكم بين الاصل والفرع شرط للقياس ثم هذا ليس بحد حقيقى للقياس بل الحد المنقول عن الشيخ ابى المنصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علة فى الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة اجتنابا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذى هو ايضا وصف الى الفرع والعلة التى هى الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز واما شرطه اى القياس فاربعة الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان فقدم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدما على الوجود فالاول من العدميين فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اعلم ان الاصل فى القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم البيع بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر لانه محل الحكم الحرمة فى البيع بجنسه متفاضلا والنص قد ورد فيه والارز فرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة فى هذا المثال والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا فى الارز ولكن الحق هو الاول وهو يناسب المقام والمراد من المخصوص المتفرد لا المخصوص من صيغة عامة لانه غير ضار للقياس والباء فى بحكمه صلة المخصوص والضمير راجع الى الاصل والباء فى بنص اخر للسببية فالمعنى على هذا التقدير فشرطه ان لا يكون محل الحكم الذى هو المقيس عليه متفردا بالحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصاً به كرامة له و ان لا يكون الاصل معدولاً به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوٰة

وفساد المعنى على تقدير ان يكون المراد بالاصل النص الدال ويكون الباء بمعنى مع لا يخفى على الفطين

كقبول شهادة خزيمة وحده في الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه الذي هو القبول به تعظيما وتكريما له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس مخالفا لقوله عليه السلام وهو باطل وتمسته على ماروى ابوداؤد واحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه ان النبي عليه السلام ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه النبي ليقضي ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم المشى وابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه فنادى الاعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعا هذا الفرس والا بعته فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعرابي فقال اوليس قد ابتعته منك فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا فقال خزيمة انا اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا اجد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلفظها فذلك القبول كان حكما ثبت بالنص اختصاصه اي خزيمة به اي بالحكم فان الله تعالى قد اوجب التعدد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ولكن خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة الحديث كرامة له لانه فهم من بين الحاضرين ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعاينة فكما يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على خبره عليه السلام فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره والعدول عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص ويستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشرع حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه لا يعقل وجه الاعداد وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس مجاز اذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس الثالث الاحكام المشروعة ابتداء العديمة النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين وهذا وان كان يفهم وجهه لانا نعلم ان رخص المسافر لاجل المشقة ولكن لا يقاس عليه غيره ايضا وتسمية

ف ۱ اوضح يكون المعنى ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه منصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر غير النص الدال على حكم المقيس عليه والتغاير ضروري فافهم ۱۲ منه

ف ۲ لم اجد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث ولكن معناه ثابت من الاحاديث الصحيحة والآثار القوية ۱۲ منه سلمه الله تعالى

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

هذا القسم معدولا به عن القياس ايضا لمجاز وهذه الاقسام الثلثة لايقاس عليها غيرها بالاتفاق والرابع ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنات فعند جمهور الفقهاء اذا شارك حكم فى علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمراد المصنف عن كون الاصل معدولا به عن القياس مالا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت آنفا فلا يستحسن التقابل بينهما كايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة فان ايجاب الطهارة بالقهقهة فى الصلوة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذ القياس ان يزول الطهارة بالمنافى وهو النجاسة والقهقهة ليست بنجاسة فهذا الاصل مخالف القياس فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد فى الصلوة والعياذ بالله فلا ينقض وضوءه والقهقهة فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لان الاصل ثبت فى الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض الوضوء بالقهقهة فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا ويجوز ان يسمى عدة امور التى تشترك فى امر واحد باسم واحد والشروط الاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعدى كذا فى بعض الشروح فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعيا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه اى بلاتفاوت وتغير والثالث ان يكون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع ان لا يكون النص فى الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المص سوى الشروط الاربعة احدهما ان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه ان اتحد العلة فى القياسين فذكر الواسطة لغو وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى فالمص فرع على كل من الشروط الاربعة تفريعا كما سياتى تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة هذا التفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فابن شريح والباقلانى وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما يخامر العقل فالنبيذ اذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسميه خمرا ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

لانہ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظہار الذمی لکونہ تغییر الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ فی الاصل الی اطلاقہا فی الفرع عن الغایۃ

قلیلہ وکثیرہ حرام بعینہ لکونہ من افراد الخمر المحرمۃ لعینہا وَاستدلوا بعصیر العنب لانہ لایسمی خمرا قبل الشدۃ المطربۃ فاذا حصلت تلک الشدۃ یطلق علیہ اسم الخمر واذا زالت زال الاسم فہذا الدوران یفید الظن فغلب علی ظننا ان العلۃ لذلک الاسم ہی وصف الشدۃ فما وجدنا الشدۃ فیہ اطلقنا علیہ اسم الخمر وقلنا انہ حرام لعینہ قلیلہ وکثیرہ سواء فی ذلک کالنبیذ فالحاصل انہم یخرجون العلۃ فی الاصل اللغوی لاطلاق الاسم علیہ فما وجدوا فیہ ہذہ العلۃ اطلقوا علیہ اسم الاصل ولکنہ فرق بین ان یعطی للنبیذ حکم الخمر اذا بلغ حد السکر لاشتراک العلۃ وبین ان یطلق علیہ اسم الخمر فان الاول قیاس فی الحکم الشرعی والثانی قیاس فی اللغۃ لانہ لیس بحکم شرعی دلیل علی قولہ فلا یستقیم وَ حاصلہ ان التعلیل لاثبات اسم الخمر علی سائر الاشربۃ حکم لغوی لیس بحکم شرعی والتعلیل انما احتیج الیہ فی الحکم الشرعی اذ اللغات توقیفیۃ علی السماع فان ثبت من اہل اللسان فلا قیاس وان لم یثبت لم یکن الطلاق حقیقۃ و التعلیل فی اللغۃ غیر مستقیم اذ الوضع قد یکون لرعایۃ المعنی فی رعایۃ سبب الوضع وترجیح الاسم علی الغیر فالقارورۃ وان سمیت بہذا الاسم بمعنی انہ یتقرر فیہا الماء ولکنہ لایصلح ان یطلق علی الدن و بطن الانسان اسم القارورۃ وان کان یتقرر فیہما الماء فعلم من ہذا ان التسمیۃ القارورۃ بہذا الاسم علۃ اخری سوی التقرر وہو الوضع فتامل ولا ای یستقیم التعلیل لصحۃ ظہار الذمی تفریع علی الشرط الثانی وہو ان یکون التعدیۃ فی الحکم بعینہ ای بلا تغییر وانما شرط ہذا لاجل المساواۃ بین الاصل والفرع فلو تغیر حکم الاصل فی الفرع لزم اثبات حکم اٰخر ابتداء فی الفرع غیر الحکم الثابت فی الاصل و ہذا فاسد والشافعی یقول یصح ظہار الذمی قیاسا علی ظہار المسلم کما یصح طلاقہ قیاسا علی طلاقہ فاجابہ المصنف بان ہذا التعلیل غیر مستقیم لفوت الشرط الثانی وہو تعدیۃ الحکم بعینہ لکونہ ای لکون ہذا التعلیل تغییر الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ فی الاصل وہو ظہار المسلم الی اطلاقہا ای الحرمۃ متعلق بقولہ تغییر فی الفرع وہو ظہار الذمی عن الغایۃ متعلق باطلاقہا والحاصل ان فی ہذا التعلیل لم یتعد حکم الاصل بعینہ وہو الحرمۃ المتناہیۃ بالکفارۃ الی الفرع بل تغیر ہذا الحکم حیث صار مطلقا عن الغایۃ اذ لاغایۃ للحرمۃ فی ظہار الذمی بل ہو حرمۃ مؤبدۃ لانہ لیس باہل الکفارۃ التی ہی دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ وفی ظہار المسلم حرمۃ متناہیۃ بالکفارۃ فلما کفر

ملہ قولہ فتامل اشارۃ الی بحث و ہو ان اشتراط کون الحکم شرعیا ان کان لمطلق القیاس فہو باطل اذ قیاس الاسماء علی البیت فی الحدوث بجامع التالیف قیاس کثیر من الاغذیۃ فی الحرارۃ علی العسل بجامع الحلاوۃ شائع لایتوقف علی الشرع وان کان القیاس الشرعی فلا یصح التفریع والتحقیق انہ شرط القیاس الشرعی علی معنی انہ یشترط فیہ کون الحکم حکما شرعیا اذ لو کان لغویا او حسیا لایثبت منہ المطلوب وہو اثبات حکم شرعی للمساواۃ فی اللغۃ ۱۲ منہ

ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطئ لان عذرہما دون عذرہ فکان تعدیۃ الی ما لیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار وفی مصرف الصدقات لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص

المسلم رفع الحرمۃ اذ المسلم اہل للکفارۃ فلو کان الحرمۃ فی ظہار الذمی ایضا متناہیۃ بالکفارۃ کما کان فی ظہار المسلم لکان التعلیل صحیحا للتعدیۃ الحکم بعینہ وہو الحرمۃ المتناہیۃ ولا یستقیم التعلیل لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ والخاطی تفریع علی الشرط الثالث وہو کون الفرع نظیرا للاصل ودفع لقیاس الشافعی فانہ یقول لما عذر الناسی فی الفطر وصح صومہ کما ورد فی الحدیث انما اطعمک اللہ وسقاک فعذر المکرہ والخاطی اولی بالقبول لانہما لیسا بعامدین فی الفعل والناسی کان عامدا فیصح صومہما ایضا قیاسا علی صومہ فاجاب المص بان ہذا التعلیل غیر مستقیم لفوات الشرط الثالث وہو کون الفرع نظیرا للاصل اذ الفرع وہو الخاطی والمکرہ لیس مساویا للاصل وہو الناسی بل دون منہ لان عذرہما ای الخاطی والمکرہ دون عذرہ ای الناسی لان النسیان یقع بلا اختیار من جانب صاحب الحق وہو اللہ تعالی وعمل الخاطی والمکرہ مضاف الی الخاطی والمکرہ فلا یضاف الی صاحب الحق لان الخاطی یذکر الصوم ولکنہ یقصر فی الاحتیاط فی المضمضۃ حتی دخل الماء فی حلقہ والمکرہ اکرہہ والجاہ انسان یمکن دفعہ فلم یکن عذرہما کعذر الناسی فکان تعدیۃ ای الحکم وہو عدم الافطار من الناسی الی ما لیس بنظیرہ وہو الخاطی والمکرہ فیفسد صومہما لا صومہ. ولا یستقیم التعلیل لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار تفریع علی الشرط الرابع وہو ان لا یکون النص فی الفرع سواء کان موافقا لہ او مخالفا کما ہو المختار عند القاضی الامام ابی زید ومن تابعہ من المتاخرین وعند الشافعی ومشائخ سمرقند من الحنفیۃ یجوز التعلیل علی موافقۃ النص من غیر ان یثبت فیہ زیادۃ وہو الاشبہ لان فیہ تاکید النص علی معنی انہ لو لا النص لکان الحکم ثابتا بالتعلیل ولا باس ان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما ہو داب صاحب الہدایۃ یثبت المسائل بالنص ثم یؤکدہ بالقیاس فالحاصل لا یصح اشتراط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار قیاسا علی رقبۃ کفارۃ القتل کما فعلہ الشافعی لان ہذا القیاس غیر مستقیم لفوات الشرط الرابع وہو عدم النص فی الفرع وہہنا ای فی الفرع وہو رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار النص المطلق عن قید الایمان موجود وفی مصرف الصدقات ای کما لا یستقیم التعلیل لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار لکن لا یجوز التعلیل لشرط الایمان فی مصارف الصدقات الواجبۃ مثل الکفارۃ والقتل حتی لا یجوز صرفہا الی فقراء الکفار کما اشترط الشافعی قیاسا علی الزکوۃ لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص دلیل لعدم صحۃ التعلیل لاشتراط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار ومصارف الصدقات وحاصلہ

بتغیره والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبله لان
تغییر حکم النص فی نفسه بالرأی باطل کما ابطلناه فی الفروع وانما خصصنا
القلیل من قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حالة التساوی دل علی عموم صدره فی الاحوال ولن یثبت اختلاف الاحوال الا فی

ان هذا التعلیل غیر مستقیم اذ فی الفروعات الثلث النص موجود وهو مطلق عن قید الایمان بتغیره ای
مع تغیر الحکم والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبله انما صرح بقید الرابع لئلا
یذهب الی بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشروط اربعة وقبله شرطان فهذا شرط سابع فلدفع
هذا التوهم اطلق اسم الرابع تنبیها علی انه شرط واحد ومعنی بقاء حکم الاصل ان لا یتغیر عما کان علیه قبل
التعلیل غیر انه تعدی الی الفرع فحسب فالمراد من التغیر تغیر مفهومه اللغوی واما التغیر من الخصوص
الی العموم فهو من ضرورات القیاس اذ القیاس انما یفید التعمیم بسبب التعدی وفی هذا المقام للشارحین
کلام طویل ترکناه لخوف التطویل لان تغییر حکم النص فی نفسه بالرأی باطل والضمیر فی نفسه راجع
الی التغیر فالمعنی تغیر حکم النص فی ذاته باطل سواء حصل التغیر فی حکم النص فی الاصل وهو المقیس
علیه او فی الفرع کما مر ذکره سابقا فی قوله ولا نص فیه وهذا معنی قوله کما ابطلناه فی الفروع ای کما قلنا سابقا
لا یکون النص فی الفرع لانه یؤدی الی تغییر حکمه فکانا قلت فی هذا الشرط انه لا یتغیر حکم النص سواء کان
التغیر فی حکم المقیس والمقیس علیه فاندفع ما قال صاحب التلویح ان قوله ولا نص فیه مغن عن هذا
الشرط ویمکن ارجاع الضمیر الی النص المعلل فیکون المعنی تغیر حکم النص المعلل فی نفسه بالرأی باطل کما
ان تغیر حکم الفرع باطل علی ما بیناه فی ظهار الذمی ونظائره فافهم ولما کان یرد علی هذا الاصل نقوض فشرع
المصنف فی اجوبتها فقال وانما خصصنا القلیل ای جوزنا بیع قلیل الطعام بجنسه متفاضلا من قوله علیه السلام
لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء مع ان قوله علیه السلام یجری فی منع مطلق بیع الطعام بجنسه متفاضلا سواء کان
قلیلا او کثیرا فلما عللتم حرمة الربوا فی هذا الحدیث بالقدر والجنس وعدیتم الحرمة الی غیر الطعام باشتراک هذه
العلة فقد خصصتم جواز بیع قلیل الطعام وهو الخارج عن الکیل الشرعی ای الاقل من نصف الصاع بجنسه
متفاضلا وقد کنتم تقولون لا یتغیر حکم الاصل بعد التعلیل وههنا غیر حکم الاصل الدال علی حرمة الربوا فی القلیل
والکثیر حیث خصصتم القلیل فقد بطلتم الشرط المذکور فاجاب المصنف عن هذا القول لان استثناء حالة
التساوی دل علی عموم صدره فی الاحوال ولن یثبت اختلاف الاحوال الا فی الکثیر یعنی المساوات مصدر
وقد وقع مستثنی من الطعام فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء والاصل

له لان من قوله ولا نص فیه یفهم عدم تغیر حکم الفرع خاصة وهذا یشتمل لعدم تغیر حکم الاصل والفرع جمیعا فکیف یغنی قول السابق المخصوص لعدم تغیر الفرع عن ذکر عدم تغییر کلیهما فتدبر ۱۲ منه

الكثير فصار التغير بالنص مصاحبا للتعليل لا به وكذلك جواز الابدال في باب الزكوة ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء رزقا لهم مما اوجب لنفسه على الاغنياء من مال مسمى لا يحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

نسخة: الاستبدال

فى المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلابد من احد الامرين اما ان يأول فى المستثنى كما يأول الشافعى ويقول تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهى الدال على الحرمة الثابتة فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الحديث فبيع القليل والكثير متفاضلا حرام داخل تحت النهى حتى بيع الحفنة بالحفنتين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهى واما ان يأول فى المستثنى منه كما يأول الحنفية ويقول تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الاحوال الا فى حال المساوات والاحوال المتداولة فى العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فبيع الكثير فى حالة واحدة وهى المساواة حلال بالاستثناء وفى الحالتين اى المجازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهى واما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة فى المستثنى منه ولا فى المستثنى فبقى على الاصل الذى هو الاباحة فيجوز بيع القليل بالقليل ضعفا فاحتى يجوز بيع الحفنة بالحفنتين فصار التغير حاصلا فى حكم الاصل بالنص اى بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اى بالتعليل كما هو ظنكم وكذلك اى مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الابدال فى باب الزكوة دفع لدخل تقريره ان الشرع اوجب الشاة فى زكوة السوائم فى بعض النصاب حيث قال عليه السلام فى خمس من الابل شاة ولما عللتم بانها مال صالح للحوائج وكل ما هو كذلك يجوز اداؤه فلما جوزتم اداء قيمة الشاة باشتراك العلة فقد ابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحا حيث جوزتم القيمة مكانها فقد تغير حكم النص بعد التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعده لم يبق فاجاب المص بان هذا الجواز ثبت بالنص اى بدلالة النص او باقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنصوص الواردة فى ضمان الارزاق كقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل بل هذا التغير ثبت قبل التعليل بالنص لان الامر بانجاز اى بايفاء ما وعد للفقراء رزقا لهم كما وعد فى قوله وما من دابة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال مسمى اى معين كالشاة والبقر والابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمله اى انجاز ما وعد مع اختلاف المواعيد الالهية وهى الماكل والمشرب والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس اذ المال المسمى اى المعين لا يكفى لتلك الحوائج يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه بالاستبدال اى استبدال الشاة بالقيمة التى بها يتوسل الى جميع الحوائج وقوله الامر بانجاز اسم لان فى قوله لا يحتمله صفة لمال مسمى قوله

نسخة: الاستبدال

فصار التغیر بالنص مجامعا للتعلیل لا بہ وانما التعلیل لحکم شرعی وھو صلاح المحل للصرف الی الفقیر بدوام یدہ علیہ

یتضمن الاذن خبرلان وحاصل الکلام ان الزکوۃ حق اللہ تعالی ابتداء اذ ھی عبادۃ والمستحق للعبادۃ ھو اللہ تعالی لاغیرہ فالزکوۃ اولا تقع فی ید اللہ تعالی کما قیل الصدقۃ تقع اولا فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز ماوعد لعبادہ من الاکل والمشرب والملبس وغیرذلک من ذلک المال الذی اخذہ من الاغنیاء و انما فعل ھذا لئلا یتوھم ان اللہ لم یرزق الفقراء بل رزقہم الاغنیاء ولاشک وان حوائج الفقراء متنوعۃ لایمکن دفعہا من مال معین فھذا الامر الذی امر بہ الاغنیاء وھو اعطاء حق اللہ تعالی للفقراء لایفاء وعدہ تعالی یدل علی اذنہ بالاستبدال حتی ینجز مواعیدہ المتنوعۃ اذ انجاز مواعیدہ من مال معین غیر ممکن الوقوع عادۃ نعلم من ھذا الامر ان مقصودہ من الشاۃ قیمتہا وانما ذکر اسم الشاۃ لیکون معیار المقدار الواجب اذ بھا یعرف القیمۃ فصار التغیر ای تغیر عین الشاۃ بالنص ای بدلالۃ النص او باقتضائہ وھو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعلیل لا بہ ای بالتعلیل حتی یصح ما قلتم واعترض علی ھذا الدلیل بان وجوب الشاۃ ثبت بعبارۃ النص وجواز الاستبدال بدلالۃ النص او باقتضائہ وما یثبت بالاقتضاء او بدلالۃ النص لا یصلح معارضا لما یثبت بعبارۃ النص فکیف جوزتم استبدال عین الشاۃ الذی ثبت بعبارۃ النص وھو قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل شاۃ بالقیمۃ التی ثبتت بالاقتضاء او بدلالۃ النص والجواب ان التعارض غیر مسلم اذ لم یثبت بعبارۃ النص اداء عین الشاۃ قطعا لانہ یحتمل ان یکون اداء عین الشاۃ ویحتمل ان یکون المقصود اداء القیمۃ وذکر الشاۃ لمقدار القیمۃ فنحن رجحنا الاحتمال الاخیر بما ثبت بدلالۃ النص والاقتضاء فاما رفع الاحتمال الاول من مدلول عبارۃ النص فلا تعارض حینئذ ولھذا مال اکثر المحققین الی ھذا الجواب من اصل الاشکال وقالوا فی جوابہ انا لانسلم ان حق الفقیر کان فی عین الشاۃ وانما حقہ فی مالیتہا لان النبی علیہ السلام جعل الابل ظرفا للشاۃ حیث قال فی خمس من الابل شاۃ وظاھر ان عین الشاۃ لا توجد فی الابل حتی تؤدی فی الزکوۃ فعرفنا انہ اراد بالشاۃ مالیتہا الا ان المالیۃ بعض الشاۃ فعبر البعض وھو المالیۃ بالکل وھو الشاۃ مجازا لیعلم مقدار القیمۃ فلم یکن فی تعلیلنا ابطال حق الفقیر من صورۃ الشاۃ الا تری انہ لو ادی واحدا منہما لجاز بالاجماع فلو کان حقہ متعلقا بالعین لم یجز ولما کان یرد علینا انہ لا فائدۃ فی ھذا التعلیل بعد حصول التغیر بالنص شار الی جوابہ بقولہ وانما التعلیل لحکم شرعی وھو غیر الحکم الاول وھو الاستبدال الثابت بدلالۃ النص لا للاستبدال وھو ای الحکم الشرعی الثابت بالتعلیل صلاح المحل للصرف الی الفقیر وتصرف الفقیر فی ھذا المحل انما یکون بدوام ید الفقیر علیہ

بعد لوقوع لله تعالیٰ بابتداء الید ؎ ھو نظیر ما قلنا ان الواجب ازالۃ النجاسۃ و الماء اٰلۃ صالحۃ للازالۃ والواجب تعظیم اللہ تعالیٰ بکل جزء من البدن والتکبیر اٰلۃ صالحۃ لجعل فعل اللسان تعظیما

عضو

ای المحل المذکور بعد الوقوع لله تعالیٰ بابتداء الید ففی مرتبۃ ابتداء ید الفقیر تقع تلک الصدقۃ فی کف الرحمٰن وبعد ذلک یصیر للفقیر فکان للفقیر قبضتان احدھما ابتداء والاخری بقاء والقبضۃ الاولیٰ لله تعالیٰ لانہ المستحق للعبادۃ والقبضۃ الثانیۃ للفقیر وھذا معنی دوام یدہ علیہ وحاصل الجواب ھنا لک حکمان احدھما جواز الاستبدال وھذا الحکم ثبت بدلالۃ النص کما مرّ انفا والثانی ان یکون الاستبدال بما یصلح لہ فعم حاجۃ الفقیر من الاموال لا بما یصلح لہ کمن ارکب الفقیر علی فرسہ الی مسافۃ معینۃ بنیۃ الزکوٰۃ فلا یجوز ھذا الاستبدال لان المنفعۃ لا تصلح بدلا عن العین فی ھذا الباب فھذا الحکم ثبت بالتعلیل ولیس فیہ تغیر حکم النص بل لتغیر فی الحکم الاول حصل بالنص وھو ای ایجاب مطلق المال وتعدیتہ الصلاحیۃ الی غیر الشاۃ نظیر ما قلنا ان الواجب ازالۃ النجاسۃ ھذا دفع لدخل مقدر تقریرہ انہ لما ثبت بالنص ازالۃ النجاسۃ بالماء کما قال علیہ السلام ثم اغسلیہ بالماء وعللتم بان الماء رقیق مزیل للعین والاثر فما وجدتم فیہ ھذہ الاوصاف من الخل وماء الورد جوزتم بہ ازالۃ النجاسۃ فبھذا التعلیل غیرتم حکم النص ؎ ھو ازالۃ النجاسۃ بالماء بعینہ وتقریر الدفع ھذا والماء اٰلۃ صالحۃ للازالۃ فی النص لا انہ المقصود فی ازالۃ النجاسۃ حتی یلزم تغیر حکم النص بل المقصود ازالۃ النجاسۃ بکل ما یصلح لہ وانما عبر بالماء لیعلل من اوصافہ ویتعدی الحکم الشرعی المعقول منہ الی ما فیہ تلک الاوصاف کما ان المقصود فی الزکوٰۃ دفع حاجۃ الفقیر والشاۃ اٰلۃ صالحۃ لان استعمال الماء واجب بعینہ بدلیل ان من القی الثوب النجس او احرقہ فی النار او قطع موضع النجاسۃ سقط عنہ استعمال الماء ولو کان واجبا لما سقط بدون الفعل فبھذا التعلیل لم یتغیر حکم النص اصلا اذ لم یکن حکم النص استعمال الماء بعینہ بل ازالۃ النجاسۃ سواء کانت بالماء او بغیرہ من الخل وماء الورد والواجب عطف علی اسم ان تعظیم اللہ تعالیٰ بکل جزء من البدن والتکبیر بعینہ لیس بواجب کما زعم الخصم بل الواجب الثناء باللسان وانما التکبیر اٰلۃ صالحۃ لجعل فعل اللسان تعظیما جواب لسوال تقریرہ ان الشرع اوجب التکبیر بعینہ لافتتاح الصلوٰۃ بقولہ تعالیٰ وربک فکبر وبقولہ علیہ السلام تحریمھا التکبیر وغیر ذلک من النصوص ولما عللتم ھذا الحکم بالتعظیم والثناء وجوزتم مقام التکبیر ما فیہ التعظیم والثناء مثل اللہ اجل او الرحمٰن اعظم فقد غیرتم حکم النص المفید وجوب التکبیر خاصۃ فاجاب عنہ بانا لا نسلم ان المقصود ھو التکبیر بعینہ بل المقصود التعظیم والتکبیر اٰلۃ صالحۃ للتعظیم

والافطار هو السبب والوقاع انما صالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله (۱) وبهذا تبين ان اللام فی قوله تعالى انما الصدقت للفقراء لام العاقبة او لانه وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

(۱) ای يصير الصرف اليه

فلم يتغير حكم النص بالتعليل والافطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب افراده ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع انما صالحة للفطر ای بسببه يحصل الفطر لانه فرد من افراد الفطر كالاكل والشرب جواب لسوال مقدر تقريره ان الشرع علق الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للاعرابی الذی وقع بامرأته فی نهار رمضان اعتق رقبة الحديث ولما عللتم الحكم بالافطار واوجبتم الكفارة بالاكل والشرب عمدا فقد غيرتم حكم الاصل وجوابه ان الافطار هو السبب وانما الوقاع انما صالحة له فلا تغير فی حكم النص وبعد التعليل ای تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله والافطار هو السبب تبقى الصلاحية ای صلاحية الاحكام على ما كان قبله ای قبل التعليل فثبت انه لم يتغير بالتعليل شیء من النصوص ولما استدل الشافعی بقوله تعالى انما الصدقت للفقراء على مذهبه وهو صرف الزكوة الى جميع الاصناف المذكورة فی القرآن بان اللام موضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية كمن اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمسكين كان الثلث بينهم على الشركة فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الحنفية لما عللتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة فباشتراك تلك العلة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوزتم صرف الصدقات الى صنف واحد والى فقير واحد ففی هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على كونها حقا لجميع الاصناف بالاشتراك فاشار الشيخ الى جوابه وبهذا تبين ای بما ذكرنا من ان المودی يقع اولا فی كف الرحمن ثم يصير للفقراء فی حالة البقاء بدوام ايديهم عليه كما مرت الاشارة الى هذا المذكور فی قولنا بدوام يدهم عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ان اللام فی قوله تعالى انما الصدقت للفقراء لام العاقبة كما فی قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ای يكون موسى فی عاقبة الامر عدوا وحزنا لهم وفی قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ای عاقبة البناء خراب وفناء لا لام التمليك كما زعم الشافعی فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف واحد وفقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص او لانه ای النص وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنی ان الواجب لما كان حقا لله تعالى حيث يقع اولا فی كفه اذ القبضة الاولى ای

وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلوة وكلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة

فی حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون له كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد ما صار صدقة لانه تعالى قال انما الصدقٰت للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء والصدقة لا تكون الا بعد الاداء الى الله وقبض الفقير كما قال المص فی قوله وذلك ای صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالىٰ والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو ياخذ نيابة عن الله تعالى فتكون اللام للعاقبة ای بصير الواجب بعاقبة صدقة وملكا للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان يسالها فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المودى خالص حق الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصرف مصارف باعتبار الحاجة فعلم ان وجوب الصرف اليهم بسبب الحاجة والحاجة غاية يا تعم بهذه الاسباب لا انهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التى ذكرها الله تعالى للمصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة فكانه قال انما الصدقٰت للمحتاجين بای سبب احتاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى يجب الصرف الى كل جنس، فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم فكانوا وهم بجملتهم ای كلهم بمنزلة الكعبة للصلوة فكما ان الكعبة ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف التوجه اليها فكذا هؤلاء المحتاجون والكعبة كلها قبلة للصلوة فكذا جميع الاصناف مصرف للزكوة وكل جزء منها ای الكعبة قبلة فكذا كل واحد منهم مصرف فيجوز الصرف الى جميع الاصناف والى صنف واحد بل الى شخص واحد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة بسبب الحاجة المتنوعة وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ما اوردتم وهذا الجواب على تقدير ان تكون اللام فی قوله تعالى انما الصدقٰت للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام للتمليك بعد تمهيد مقدمة وهی ان مدار استدلال الشافعی على ان يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليجب الصرف الى جملتهم لان فی الصرف الى صنف واحد والى شخص واحد يلزم ابطال الحق الباقين فلما تمهد هذا فاقول سلمنا ان اللام للتمليك ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقٰت للفقراء والصدقة انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فعند اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايديهم نائبة مناب

واما رکنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يداسه تعالى فلما لم يكن ملكا لهم فى هذا الوقت فلم يجب الصرف الى جميع الاصناف وانما يثبت الملك بعد اعطاء صاحب الزكوة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكوة لم يكن لهم شئ واجبا فهو مختار بين ان يصرفها الى جميع الاصناف والى صنف واحد وشخص واحد ولما فرغ المصنف عن بيان شروطه شرع فى بيان ركنه فقال واما ركنه اى القياس فما اى فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذى جعل علما اى امارة وعلامة على حكم النص اى الاصل مثاله فى قولنا الافيون حرام لانه مسكر كالخمر فنحن نقيس حرمة الافيون على الخمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذى جعل علامة على حكم الخمر فانا لما تفحصنا احوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والافيون فبسبب اشتراكه عدينا حكم الخمر وهو الحرمة الى الافيون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس الركن فى اللغة يقال للجانب الاقوى للشئ وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع للصلوة فلما لم يكن للقياس وجود الا بهذا الوصف جعل ركنا له وانما جعله علما على حكم النص لان موجب الحرمة فى الخمر مثلا هو الله تعالى اذ التحريم والتحليل شانه تعالى خاصة وانما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان فى الاصل النص موجود لا احتياج الى الوصف وقال بعض المشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشئ من الاوصاف التى اشتمل عليها النص والحاصل ان الوصف (الذى جعل علما على حكم النص وهو العلة لحكم النص) يجب ان يشتمل عليه النص اى يثبت فى النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت فى ذلك النص الذى علل حكمه كما فى قوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فحكم النص فى هذا الحديث عدم نجاستها وعلته الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل فانه من الطوافين الحديث او فى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع نظيرا له اى للاصل فى حكمه اى الاصل بوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذى جعل علما والحاصل بوجود ذلك الوصف الذى جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظير الاصل اى المقيس عليه ويفهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن هو العلة وهو الوصف اى الذى جعل علما على حكم النص قلنا انه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

المعدل بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهو ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف

والفرع المسمی بعلة اعلم اختلف العلماء علی مذاهب فقال بعضهم الاصل فی النصوص عدم التعلیل حتی یقوم دلیل التعلیل وقال بعضهم الاصل التعلیل بکل وصف صالح للتعلیل الا ان یوجد المانع عن البعض وقال بعضهم التعلیل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحکم الیه وهذا هو الحق عند الجمهور فحینئذ لابد له من تمییز ودلیل یدل علی ان هذا الوصف هو العلة دون غیره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصراحة او باشارة او الاجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراد یکفی وهو وجود الحکم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقیل وجوده بوجودها فقط اذا المعدوم لا یصلح علة وقال الاکثرون لا یصیر الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد کما یوجد بین الحکم والعلة یوجد بینه وبین الشرط فلابد من معنی یعقل به کون الوصف علة وذلك المعنی کون الوصف صالحا معدلا کما قال الصالح المعدل بظهور اثره ای الوصف فی جنس الحکم المعلل به ای بالوصف الحاصل ان الوصف الذی یجعل علة لحکم النص لابد له من امرین احدهما الصلاحیة التی اشار الیها بقوله الصالح والثانی العدالة التی اشار الیها بقوله المعدل الخ وانما شرط هذان الامران لان الوصف بمنزلة الشاهد فکما لابد للشاهد من وصف الصلاحیة وهی العقل والبلوغ والاسلام والحریة ووصف العدالة وهی الدیانة فکذا لابد للوصف المذکور من هذین الوصفین ثم شرع فی بیان الوصفین فبدأ اولا بذکر الصلاحیة فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی الموافقة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیه ولا یکون نائیا عنه کالاسلام فانه لا یصح نسبة الفرقة باسلام احد الزوجین الیه کما نسب الیه الشافعی بل العلة فی ذلك هو اباء احد الزوجین عن الاسلام فهذا الوصف لا یابی ان یکون الفرقة منسوبة الیه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو ای حصول الملائمة فی الوصف ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم وعن السلف بان یکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی علیه السلام والصحابة والتابعون الکرام ولا تکون متنائیة عنها لانهم کانوا یعللون بالاوصاف الملائمة للاحکام لا النائیة عنها فقوله ان یکون الخ علی سبیل التمثیل ولیس معناه ان الملائمة هو کون الوصف معتبرا عند الشارع اذ ح لا یکون الفرق بین الملائمة والتاثیر بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعیة الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة کون الوصف علی منهاج المصالح بحیث لو اضیف الیه الحکم لانتظم کالاسکار لحرمة الخمر فان الاسکار وصف یزیل العقل الذی علیه مدار التکلیف بخلاف سائر اوصاف الخمر لکونها تقذف بالزبد وتحفظ فی الدن فان ذلك لا یصلح لحرمة الخمر والملائمة کون الوصف معتبرا عند الشرع

کقولنا فی الثیب الصغیرۃ انھا تزوج کرھاً لانھا صغیرۃ فاشبھت البکر فھذا تعلیل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر فی ولایۃ المناکح لما یتصل بہ من العجز تاثیر الطواف لما یتصل بہ من الضرورۃ فی الحکم المعلل بہ فی قولہ علیہ السلام الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم

والمناسب قد یکون معتبرا عند الشرع وقد لا یکون فلما اعتبر اصحاب الشافعی الملائمۃ فی الوصف فلا حاجۃ لھم بعد ذلک الی التاثیر فلھذا یکتفون بھذا القید وھو الملائمۃ فبعد الملائمۃ لا یجب العمل بالوصف الا بعد کونہ مؤثرا عندنا اذ الملائمۃ عندنا مرادفۃ للمناسبۃ التی لم یوخذ فی معناھا التاثیر ومخیلا ای موقعا خیال الصحۃ فی القلب عند الشافعی اذ التاثیر موجود فی الملائمۃ عندہ فافہم ھذا المقام فانہ من مزال الاقدام کقولنا فی الثیب الصغیرۃ انھا تزوج کرھا اختلف فی علۃ ولایۃ النکاح فعندنا الصغر علۃ وعند الشافعی البکارۃ فالصغیرۃ البکر یولی علیھا اتفاقا لوجود العلۃ عندنا وعندہ والبکر البالغۃ یولی علیھا عندہ لا عندنا والصغیرۃ الثیب لا یولی علیھا عندہ لعدم العلۃ ویولی علیھا عندنا ای یتزوجھا الولی بلا رضاھا لانھا صغیرۃ فاشبھت البکر الصغیرۃ لانہما وصف الصغر موجود فی کلیھما فکما ان البکر الصغیرۃ یولی علیھا فکذا الثیب الصغیرۃ فھذا تعلیل ای تعلیل ولایۃ النکاح بوصف ملائم وھو الصغر فانہ یلیق ان یضاف الیہ ولایۃ النکاح لان الصغر مؤثر فی ولایۃ المناکح جمع منکح بضم المیم وفتح الکاف فھو مصدر میمی من الانکاح او بفتح المیم والکاف فھو ظرف زمان ومکان ای ولایۃ تثبت فی وقت النکاح او فی مکانہ وقیل جمع منکوحۃ فھو ضعیف لان القیاس مناکیح وذلک لان ولایۃ النکاح انما ثبتت بسبب عجز المولاۃ علیھا والعجز انما یتحقق فی الصغیرۃ اذ ھی عاجزۃ عن التصرف فی نفسھا ومالھا ولا تھتدی الیہ سبیلا دون البکر اذ البکر البالغۃ تعلم منافعھا ومضارھا فلا حاجۃ الی الولایۃ فیھا والیھا اشار المصنف بقولہ لما یتصل بہ ای بالصغر من العجز عن التصرف فھذا الوصف مؤثر فی ولایۃ النکاح تاثیرا مثل تاثیر الطواف فی عدم نجاسۃ الھرۃ لما یتصل بہ ای بالطواف من الضرورۃ فی الحکم المعلل بہ وھو عدم نجاسۃ الھرۃ فانہ حکم ثابت فی قولہ علیہ السلام الھرۃ لیست بنجسۃ معلل بالطواف فعلۃ عدم نجاستھا ھی الطواف کما قال علیہ السلام انما ھی ای الھرۃ من الطوافین ای ذکور الطوافین والطوافات واناث الطوافات علیکم فھذہ الجملۃ وقعت موقع التعلیل فالحاصل ان علۃ ولایۃ النکاح عندنا الصغر فھو موافق لوصف الطواف الذی علل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عدم نجاسۃ الھرۃ لکونھما مندرجین تحت جنس واحد ھو الضرورۃ فکما ان الطواف فی الھرۃ صار علۃ لعدم نجاسۃ الھرۃ للضرورۃ وھی ھھنا تعذر الاحتراز وصون الاوانی عنھا فکذا الصغر فی ولایۃ النکاح صار علۃ للولایۃ للضرورۃ وھی ھنا العجز فھذا التعلیل موافق لتعلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم فکما ان فی تعلیلہ

ولا یصح العمل بالوصف قبل الملائمۃ لانہ امر شرعی واذا ثبت الملائمۃ لم یجب العمل بہ الا بعد العدالۃ عندنا وھی الاثر لانہ یحتمل الرد مع قیام الملائمۃ فیتعرف صحتہ بظہور اثرہ فی موضع من المواضع

علیہ السلام وصف الطواف ملائم لحکم عدم النجاسۃ فکذا وصف الصغر ملائم للولایۃ فکلا الوصفین صالحان لان ینسب الیہما الحکم وھذا معنی الملائمۃ ولا یصح العمل بالوصف بان یجعل علۃ للحکم فی الاصل ویثبت بہ الحکم فی الفرع قبل الملائمۃ التی مر ذکرھا انفا وھی الشرط الاول للوصف فبعدھا یتوقف الوصف علی الشرط الثانی عند ابی حنیفۃ رح وھو التاثیر کما سیجیٔ بیانہ وعلی الاخالۃ عند الشافعی رح وسرہ ما ذکرت انفا فتذکرہ لانہ ای الوصف امر شرعی لان العلل الشرعیۃ المثبتۃ للحکم التی کلامنا فیہا انما یتعرف صحتہا من جانب الشرع اذا کانت موافقۃ للعلل المنقولۃ من السلف قبل ظہور ھذا المعنی کیف یعمل بالوصف لان ھذا المعنی ای الملائمۃ فی الوصف بمنزلۃ الصلاحیۃ للشاھد وبدون الصلاحیۃ لا یقبل شہادتہ فکذا ھہنا واذا ثبت الملائمۃ لم یجب العمل بہ ای بالوصف الصالح بل یجوز یعنی ان عمل بہ نفذ العمل الا بعد العدالۃ التی ھی التاثیر ھذا عندنا واما عند اصحاب الشافعی فلا یجب العمل بعد الملائمۃ الا بالاخالۃ وذلک لانہ لا یجب للقاضی ان یقضی بشہادۃ رجل صالح للشہادۃ مستور الحال ما لم یظہر دیانتہ نعم ان قضی جاز فکذا الحال فی الوصف فلا یجب ان یعمل بہ ما لم یظہر عدالتہ وھی الاثر لانہ ای الوصف یحتمل الرد من الشارع مع قیام الملائمۃ کالشاھد یحتمل الرد مع قیام الصلاحیۃ وھی کونہ عاقلا بالغا حرا مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمین البالغین فاسق فھو مردود الشہادۃ فکذا بعض الاوصاف صالح لان یجعل علۃ للحکم ولکنہ غیر مقبول عند الشارع اذ الوصف لا یکون علۃ بنفسہ بل یجعل الشارع فیتعرف صحتہ بظہور اثرہ فی موضع من المواضع وھو ان یثبت بنص واجماع کون الوصف علۃ للحکم وھذا یکون علی اربعۃ انواع الاول ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وھذا النوع متفق علیہ والتاثیر عند الشافعی منحصر فی ھذا النوع خاصۃ کاثر عین الطواف فی عین سؤر الہرۃ فانہ ثبت بقولہ علیہ السلام کون الطواف علۃ لعین ذلک الحکم وھو عدم نجاسۃ سؤر الہرۃ والثانی ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس الحکم کالصغر فانہ ظہر کونہ علۃ فی ولایۃ المال بالاجماع وولایۃ المال جنس لحکم النکاح فیصح جعل الصغر علۃ فی ولایۃ النکاح ایضا بسبب المجانسۃ والثالث ان یظہر اثر جنس الوصف فی عین ذلک الحکم کالجنون ثبت کونہ علۃ لاسقاط الصلوۃ بالنص والجنون جنس للاغماء فلما ثبت کون الجنون علۃ لسقوط الصلوۃ فصح جعل الاغماء ایضا علۃ لسقوطہا والرابع ان یظہر اثر جنس

لہ الاخالۃ عند الشافعیۃ تعیین العلۃ فی الاصل بمجرد ابداء المناسبۃ بینہا وبین الحکم من ذات الاصل لا بنص ولا بغیرہ والحاصل بمجرد وقوع خیال علیۃ فی قلب المجتہد بغیر نظر الی نص وشاہد آخر بحکم بعلیتہ ۱۲ منہ۔

کاثر الصغر فی ولایۃ المال وھو نظیر صدق الشاھد یعرف بظھور اثر دینہ فی منعہ عن تعاطی محظور دینہ ولما صارت العلۃ عندنا علۃ بالاثر قدمنا علی القیاس الاستحسان الذی ھو القیاس الخفی اذا قوی اثرہ

محظورات بآثرھا

الوصف فی جنس ذلک الحکم کمشقۃ السفر فانہ ثبت بالنص کونہا علۃ لسقوط الرکعتین فالمشقۃ جنس الحیض وسقوط الرکعتین جنس لسقوط الصلوۃ فلاعتبار المجانسۃ صح جعل الحیض علۃ لسقوط الصلوۃ وان ثبت الحکم وھو سقوط الصلوۃ عن الحائض بالقرآن لانہ لم یثبت بنص او اجماع کون الحیض علۃ لسقوط الصلوۃ فہو انما یجعل العلۃ باعتبار جنسہ ھو المشقۃ وکلامنا فی تعین العلۃ بنص واجماع لا فی اثبات الاحکام وسواء ثبت کون الوصف علۃ للحکم فی ذلک النص الذی ثبت فیہ الحکم کالطواف فانہ وصف وھو علۃ لحکم عدم نجاسۃ الھرۃ فعلیتہ لھذا الحکم تثبت فی ذلک الحدیث الذی ورد فیہ ذلک الحکم او فی غیرہ کالسکر فانہ علۃ لحکم حرمۃ الخمر فحرمۃ الخمر ثبت من القرآن واما کون السکر علۃ ھذہ الحرمۃ فلم یثبت من القرآن بل من بعض الاحادیث کقولہ علیہ السلام کل مسکر حرام وسواء ثبت کون الوصف علۃ بصراحۃ النص او الاجماع بان یقول ھذا حرام لاجل ھذا او لانہ کذا او علۃ کذا او بالاشارۃ والکنایۃ بان یقرن بالحکم ما لو لم یکن ھو او نظیرہ التعلیل لکان بعیدا فیحمل علی التعلیل دفعا للاستبعاد وانظائرہ والامثال فی کتب الاصول کثیرۃ فعلیک بالرجوع الیہا ھذا تشریح الکلام واما تحقیق الحق فلا یسعہ ھذا المقام کاثر الصغر فی ولایۃ المال ھذا قسم ثان للتاثیر کما مر وھو ای معرفۃ صحۃ الوصف بظھور الاثر نظیر صدق الشاھد بان یتعرف صدقہ بظھور اثر دینہ فی منعہ عن تعاطی تناول محظور ممنوع دینہ فکما ان صدق الشاھد بعد الصلاحیۃ یعرف بسبب کفہ عن المعاصی والکبائر حتی یجب قبول الشھادۃ بعدہ فکذا صحۃ الوصف فی کونہ علۃ للحکم بعد الملائمۃ انما یتعرف بالتاثیر ای بظھور اثرہ بنص او اجماع فی موضع من المواضع حتی یجب العمل بالوصف بعدہ ولما کان یرد ان القیاس حجۃ شرعیۃ والاستحسان امر لم یعرفہ سوی ابی حنیفۃ وقد یترک الحنفیۃ القیاس بالاستحسان فھل ھذا الا ترک الدلیل الشرعی فی مقابلۃ غیر الشرعی فاشار الی دفعہ فقال ولما صارت العلۃ عندنا علۃ بالاثر لا بالاخالۃ والطرد کما ذھب الیہ غیرنا قدمنا علی القیاس الاستحسان الذی ھو فی اللغۃ عد الشیٔ حسنا تقول استحسنتہ کذا ای اعتقدتہ حسنا وفی اصطلاح الاصول ھو القیاس الخفی اذا قوی اثرہ لان الاعتبار لقوۃ الاثر وضعفہ لا لظھورہ وخفائہ اذ ربما یکون بعض الاشیاء ظاھرا وبعضہ خفیا ولکن یرجح الخفی علی الظاھر اذا کان قویا کالآخرۃ مع انہا باطنۃ ترجح علی الدنیا الظاھرۃ بسبب لقوۃ وھی البقاء والدوام ففی ھذا اشارۃ الی ان الاستحسان لیس

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور وبيان الثانى فى من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفى الاستحسان لا يجزئه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كسجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس ولى باثره الباطن

بخارج من الحجج الاربعة بل هو اقوى نوعى القياس وانما قدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعى بغير الشرعى لانا الدليل الشرعى بل اقوى من القياس الذى هو دليل شرعى ولا انا عملنا بسوى الادلة الاربعة لا نداخل فيه والضابطة فى تقدم احدهما على الاخر هذا وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن وان كان فى ظاهره فساد على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور دليل على الامرين احدهما تقديم الاستحسان على القياس والثانى تقديم القياس على الاستحسان وبيان القسم الثانى من هذين الامرين فى حق من تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا واناب حاصله ان المصلى اذا قرأ اية السجدة بين الصلوة واراد ان يودى السجدة فى الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ فيجوز قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهات فى الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود فى تلك الاية وذلك لان الخرور هو ان يقع على الارض لا يتحقق فى حالة الركوع بل فى حالة السجدة فظهر ان المراد بالركوع فى تلك الاية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع والمقصود فى سجود التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياسا على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما وفى الاستحسان لا يجزئه اى لا يكفى المصلى لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه اى دونه فى التعظيم ولهذا لا ينوب احدهما مقام الاخر فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله كسجود الصلوة لا يتادى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما عن الاخر اثر ظاهر فى بادى النظر واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا رجح القياس عليه واما القياس فلى بادى النظر فيه ضعف ولذا اسمى القياس المقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس اى وجه ضعف القياس فى بادى النظر فمجاز محض اى ثبوته بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة فى التقرب والمجاز فى مقابلة الحقيقة ضعيف وقد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه ظهور اثر الاستحسان وفساد القياس فى بادى الرأى لكن القياس ولى من الاستحسان باثره الباطن والحاصل ان كان القياس فى بادى الرأى فاسدا والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس ولى من الاستحسان

له اى كون المراد من الركوع فى الآية السجدة ١٢ منه

بيانه ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر وانما
المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود
الصلوة والركوع في غيرها فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر اولى من الاثر الظاهر
مع الفساد الخفي وهذا قسم عز وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى

لان اثر القياس في الباطن قوي واثر الاستحسان ضعيف فبين الاول بقوله بيانه اى بيان اثر الباطن
للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة اى لم يجب قربة بعينه حتى لا يلزم بالنذر
فلو كان قربة مقصودة لوجب بالنذر فهذا دليل على كونه غير قربة مقصودة وانما المقصود مجرد ما يصلح
تواضعا ليتميز المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود منها قوله تعالى ولله يسجد من
في السموت والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموت ومن في الارض
الاية اى يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع
الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل منه هذا المقصود فيجوز ان ينوب احدهما مناب
الاخر فجاز الركوع مقام السجود بنية التداخل لاشتراك العلة وهي التواضع فهذا اثر باطن للقياس و
اما ضعف الباطن للاستحسان فبينه بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قربة مقصودة حتى يلزم بالنذر فلما
كان قربة مقصودة فلا يتادى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اى الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة
وحاصله ان قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلوة حيث قلتم كما لا يتادى سجود الصلوة بغيره فكذا سجود
التلاوة لا يتادى بغيره من الركوع وكذا قياسكم للركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان
الركوع في غير الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلوة ينبغي ان لا ينوب عنها فاسد
في امعان النظر وان كان في بادى الرأى صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قربة مقصودة وسجود
التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يصح ان يقاس احدهما على الاخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع
في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فكيف
يصح ان يقاس احد الركوعين على الاخر في عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفي مع فساد الظاهر
كما هو في القياس المذكور اولى من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي كما هو في الاستحسان المذكور وهذا اى ترجيح
القياس على الاستحسان قسم عز وجوده اى قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس
فاكثر من ان يحصى فمن شاء ان يطلع على امثلته فليرجع الى الهداية فانه مملو من هذا القسم قد اوردنا
مثالا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس الجلي والدليل المعارض للقياس الجلي نص او اجماع وضرورة

ثم المستحسن بالقياس الخفی يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والابار والاوانی الا ترى ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا

وقد يكون القياس الخفی فيقال فی الاول الاستحسان بالاثر وفی الثانی الاستحسان بالاجماع وفی الثالث الاستحسان بالضرورة وفی الرابع الاستحسان بالقياس وكما يثبت بالقياس الجلی حكم شرعی يثبت بكل واحد من تلك الاقسام الاربعة لكن الحكم الثابت بالقياس الجلی يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك الاقسام فقد يتعدى وقد لا فاراد المصنف ان يبين المتعدی وغير المتعدی فقال ثم المستحسن بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان بالقياس الخفی يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل الوجوه غير ان اثره القوی خفی بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلثة فی مقابلة القياس الجلی لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة بل هو معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثر لان القياس يابی عن بيع السلم لانه بيع المعدوم ولكنه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم فی كيل معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم فی غير ذلك قياسا على السلم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع فانا نعقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان يامر انسانا ان يخيط له القميص مثلا بكذا او يبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم الدراهم اولا والقياس ياباه لانه بيع المعدوم فی حقيقة وهو معدوم وصفا ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته فی الذمة فاما هو معدوم من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامة تركوا القياس فی اجمعوا على جوازه من غير نكير فهذا حكم ثبت بالاجماع مخالفا للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الحياض والابار والاوانی مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض والبير والانية اذا تنجست طهرت باخراج الماء الموجود فی الحوض وصب الاناء فتطهر هذه الاشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك وللضرورة تاثير فی سقوط الخطاب ولكن القياس يابی تطهير تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على الحوض فی البير بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب فی غيره متعذر فلا بد ان يدخل فيهما الماء للتطهير وبهذا لا يحصل الطهارة لان الماء الداخل فی الحوض والذی ينبع من البير ينجس بملاقاة النجس وكذا الدلو يتنجس بملاقاة الماء ولا يزال تعود هی نجسة وعلى هذا قس الاناء فهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديتها الا ترى ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا تاييد لقوله المستحسن بالقياس الخفی يصح تعديته وحاصله اذا

لانہ المدعی ویوجبہ استحسانا لانہ ینکر وجوب التسلیم بما ادعاہ المشتری ثمنا و
ھذا حکم تعدی الی الوارثین والاجارۃ فاما بعد القبض فلم یجب بہ یمین البائع
الا بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح فلم یصح تعدیتہ

اختلفا فی الثمن قبل قبض المبیع بان قال البائع بعت بمائتین وقال المشتری بمائۃ فالقیاس ان لا یحلف
البائع لانہ المدعی یدعی علی المشتری زیادۃ الثمن والیمین لا یجب علی المدعی ویوجبہ استحسانا لانہ البائع
ینکر وجوب التسلیم ای تسلیم المبیع بما ادعاہ المشتری ثمنا والحاصل القیاس یقتضی یمین المشتری فقط لانہ
ینکر زیادۃ الثمن والاستحسان یقتضی ان یتحالفا لان المشتری ایضا یدعی علیہ وجوب المبیع بمقدار اقل
والبائع ینکر فیکونان مدعیین من وجہ منکرین من وجہ فیجب الحلف علیہما وبعد الحلف یفسخ القاضی
البیع وھذا حکم ای وجوب التحالف علیہما وفسخ البیع بعدہ ثبت بالقیاس الخفی تعدی الی الوارثین بعد موت
البائع والمشتری فانہ ان اختلف وارثاھما فی الثمن قبل قبض المبیع فیتحالفان ویفسخ القاضی البیع
کما کان یفسخ فی المورثین والاجارۃ ای یتعدی حکم البیع الی الاجارۃ اذا اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار
الاجرۃ قبل استیفاء المستاجر المنفعۃ یتحالف کل واحد منہما وتفسخ الاجارۃ لدفع الضرر ھذا کلہ قبل
القبض فاما بعد القبض فلم یجب بہ یمین البائع الا بالاثر بخلاف القیاس عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح
فلم یصح تعدیتہ یعنی اذا اختلف البائع والمشتری بعد قبض المشتری المبیع فی مقدار الثمن فقال البائع
بعت بمائتین وقال المشتری اشتریت بمائۃ فحینئذ القیاس ان یجب الیمین علی المشتری فقط لانہ منکر
لوجوب الزیادۃ ولا یدعی علی البائع شیئا اذ المبیع فی یدہ لکن الاثر وقولہ علیہ السلام اذا اختلف المتبایعان
والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا یقتضی التحالف بینہما اذ لفظ التراد یشیر الی جریان التحالف بعد القبض
اذ التراد لا یتصور الا بعد القبض فھذا استحسان بالاثر فلا یتعدی حکمہ عند الشیخین الی الوارثین اذا اختلفا
بعد موت المورثین فکان القول قول وارث المشتری ولا یجری التحالف لانہ بعد القبض ثبت بالاثر مخالفا
للقیاس فیقتصر علی موردہ ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد قبض المعقود علیہ خلافا لمحمد رح فان
عندہ یجری التحالف فی جمیع ھذہ الصور اعلم انہ اختلف العلماء فی العلۃ المستنبطۃ فقال الشیخ ابو الحسن
الکرخی وابوبکر الرازی وکثیر من العراقیین والامام مالک واحمد بن حنبل وعامۃ المعتزلۃ تجاز ان تکون العلۃ
مخصصۃ بان توجد الوصف الذی نسمیہ علۃ فی بعض المواضع ولا یوجد الحکم لمانع لان العلۃ الشرعیۃ
امارۃ علی الحکم بجعل الجاعل ولیست بموجبۃ بنفسہا فیجوز ان لا تکون فی بعض المواضع امارۃ کالغیم
الرطب فانہ امارۃ علی المطر وقد لا یوجد المطر ویوجد الغیم وھذا لا یقدح فی کونہ امارۃ وقال اکثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة فى مقابلة النص والاجماع والضرورة لان فى الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدمه فصار عدم

مشائخ الحنفية قديما وحديثا وهو اظهر قولى الشافعى وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يخلو اما ان يتخلف الحكم عن العلة لمانع اولا والثانى باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشرع بمعنى اينما وجد العلة كانت موجبة للحكم ودليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشائخنا تخصيص العلة وقال هذا مذهب علمائنا الثلثة مستدلا بالاستحسان فان عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لان القياس ثابت فى صورة الاستحسان الذى هو قياس خفى فى مقابلة القياس الجلى فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة الموجودة فى القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع وهل هذا الا تخصيص العلة الذى هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة فى بعض الصور لمانع فرده المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل حتى يصح الاستدلال به لان الوصف الذى هو علة بحسب الظاهر فى القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة فى مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفى مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس اذ من شروط صحته عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعتبر فى مقابلته القياس لفوت شرطه فاذا فات الشرط فات المشروط وهو القياس هنا فاذا فات القياس فاين العلة فى القياس وكذا لا يصح القياس فى مقابلة الضرورة لان فى الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة فكما لا يصح القياس فى مقابلة الكتاب والسنة لانهما نصان فكذا لا يجوز فى مقابلة الاجماع والضرورة لانهما فى حكم النص ولما كان يرد ان الاستحسان كما يثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فهذا جوابكم فى الاستحسان الثابت بالامور الثلاثة صحيح فما جوابكم فى الاستحسان الثابت بالقياس اشار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه اى القياس الجلى الاستحسان الذى هو اقوى من القياس الجلى وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه اى عدم القياس الجلى المرجوح لان المرجوح الضعيف فى مقابلة الراجح القوى معدوم فكما لا يصح القياس فى مقابلة تلك الامور الثلثة كذا لا يصح فى مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليلا انفا فحاصل الرد ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلل اى ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس فى مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بيانه انفا فاذا لم يصح القياس لا يوجد العلة فصار عدم

استحسان

له كلمة كذا اقرأ ... وليست بشرطية ۱۲ منه

الحکم لعدم العلۃ لا لمانع مع قیام العلۃ وکذا نقول فی سائر العلل المؤثرۃ وبیان ذلک فی قولنا فی الصائم اذا صب الماء فی حلقہ انہ یفسد صومہ لفوات رکن الصوم ولزم علیہ الناسی فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم ھذا التعلیل ثمہ لمانع وھو الاثر وقلنا نحن انعدم الحکم لعدم ھذہ العلۃ لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنہ معنی الجنایۃ وصار الفعل عفوا فبقی الصوم لبقاء رکنہ لا لمانع مع فوات رکنہ فالذی جعل عندھم دلیل الخصوص جعلناہ دلیل العدم وھذا اصل ھذا الفصل فاحفظہ واحکمہ ففیہ فقہ کثیر ومخلص کبیر

الحکم لعدم العلۃ لا لان عدمہ لمانع مع قیام العلۃ کما توھم بعض مشائخنا المستدلین علی جواز تخصیص العلۃ بالاستحسان وکذا ای کما قلنا فی القیاس فی مقابلۃ الاستحسان من ان عدم الحکم ھنا لعدم العلۃ لا ان العلۃ موجودۃ وتخلف الحکم عنھا لمانع نقول فی سائر العلل المؤثرۃ التی تخلف احکامھا فی بعض المواضع من ان تخلف الحکم فی تلک المواضع لعدم العلۃ لا ان العلۃ موجودۃ وتخلف الحکم عنھا لمانع کما یقول اصحاب التخصیص وبیان ذلک ای بیان ان عدم الحکم عندنا لعدم العلۃ وعندھم لمانع مع قیام العلۃ فی قولنا فی حق الصائم اذا صب الماء فی حلقہ بالاکراہ وھو ذاکر لصومہ او فی النوم انہ یفسد صومہ لفوات رکن الصوم وھو الامساک لوصول الماء المفطر الی جوفہ ففساد الصوم حکم علتہ فوات رکن الصوم وھو الامساک ولزم علیہ الناسی فانہ لا یفسد صومہ مع فوات رکنہ حقیقۃ فعلۃ الفساد موجودۃ وھو فوات الامساک ومع ھذا لا یفسد صومہ فیجیب عن ھذا النقض کل احد منا وممن جوز تخصیص العلۃ حسب رایہ فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم ھذا التعلیل ثمہ وھو فساد الصوم فی الناسی لمانع وھو الاثر وھو قولہ علیہ السلام من نسی وھو صائم فاکل وشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ رواہ البخاری ومسلم فعندھم امتناع الحکم لمانع مع قیام العلۃ وقلنا نحن انعدم الحکم وھو فساد صوم الناسی لعدم ھذہ العلۃ لان العلۃ وھی فوات رکن الصوم موجود فی الناسی مع ھذا لم یوجد الحکم وھو فساد الصوم لمانع وانما قلنا العلۃ معدومۃ لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع کما قال علیہ السلام انما اطعمہ اللہ وسقاہ فالنبی علیہ الصلوۃ والسلام انسب الاطعام والسقایۃ الی اللہ تعالی وھو صاحب الحق فسقط عنہ ای من الناسی معنی الجنایۃ وصار الفعل عفوا وکانہ لم یاکل فلما انعدم العلۃ وھی الاکل بھذا الاعتبار فبقی الصوم لبقاء رکنہ لا لمانع مع فوات رکنہ الذی ھو علۃ لفساد الصوم فالذی جعل عندھم دلیل الخصوص جعلناہ دلیل العدم ای عدم العلۃ وھذا ای ما قلنا اصل ھذا الفصل فاحفظہ واحکمہ ففیہ فقہ کثیر ومخلص کبیر من جمیع ما یرد علینا

واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوّز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من جنس الحجج وجب ان يتعلق به الايجاب كسائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته بل يعرف ذلك معنى في الوصف

من مواضع خصوص العلل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه اى الاثر المترتب عليه فقال واما حكمه فتعدية مثل حكم النص اى حكم الاصل الى ما اى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي اذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه ليثبت مثل حكم النص فيه اى فيما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ وانما قال بغالب الرأي لان القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق اليقين وفي قوله على احتمال الخطأ اشارة الى مذهب منصور ومسلك جمهور وهو ان كل مجتهد يخطئ ويصيب فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا اى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض اصحابنا واحمد ابن حنبل وابي الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي ابي بكر الباقلاني هو اى التعليل صحيح بدون التعدية فالتعليل عندهم اعم من القياس والقياس نوع منه لان التعليل على قسمين فان كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا والا فهو تعليل محض اى مجرد من التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فان كانت هي منصوصة او مجمعا عليها فلا خلاف في صحتها عند الفريقين وان كانت مستنبطة كالثمنية في النقدين لحرمة الربوا عند الشافعي فهي عند الفريق الاول غير صحيحة وعند الثاني صحيحة حتى جوّز التعليل بالثمنية فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية وهي مخصوصة في النقدين اى الذهب والفضة حتى لو ثبت الثمنية في غيرهما لا يحرم البيع بالتفاضل فهي غير متعدية واحتج هذا الفريق على صحتها بان هذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشرعية التي بها يتعلق الاحكام الشرعية وجب ان يتعلق به الايجاب اى اثبات الاحكام مطلقا سواء تعدى الى الفرع او لم يتعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب والسنة فالحكم يثبت بهما سواء كانتا خاصين او عامين الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته بل يعرف ذلك معنى في الوصف كانه على مطلوبه حاصله ان كون الوصف علة للحكم امر ينبت من التاثير والتعديل في غيره من الامور وكونه متعديا او غير متعد امر آخر ينشأ من كونه عاما او خاصا فالتاثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم

قوله والا قدرنا لفظ المثل لانه تعدية عين حكم الاصل غير ثابت لان الشيء متى تعدى عن محله فرغ محله الاول عنه وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان ولا يفرغ ۱۲ منه سلمه.

وجہ قولنا ان دلیل الشرع لابد وان یوجب علماً او عملاً وهذا لا یوجب علماً ولا یوجب عملاً فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعلیل فلا یصح قطعه عنه فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة فان قیل التعلیل بما لا یتعدی یفید اختصاص حکم النص به قلنا هذا یحصل بترک التعلیل على ان التعلیل بما لا یتعدی لا یمنع التعلیل بما یتعدی فتبطل هذه الفائدة واما دفعه فنقول العلل نوعان طردیة

بلاخلاف

قسمان

لا یقتضی ان یکون متعدیا بل التعدیة انما یعرف من کونه عاما فاذا دلت الدلائل على کون الوصف علة الحکم فینبغی ان یحکم على صحته سواء تعدی او لم یتعد لانه امر اخر لا حاجة الیه بعد کون الوصف علة صحیحة لوجود الشرائط وجه قولنا ان دلیل الشرع لابد وان یوجب علما او عملا لئلا یکون عبثا وهذا ای التعلیل بالعلة القاصرة المستنبطة لا یوجب علما ای یقینا لکونه دلیلا ظنیا بالاتفاق ولا یوجب عملا فی المنصوص علیه ای فی الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعلیل لانه قطعی فای حاجة الى ان یضاف حکم الاصل الى التعلیل الذی هو اضعف من النص مع وجود النص فیه فلا یصح قطعه ای قطع الحکم عنه ای عن النص مع ایجابه الى التعلیل فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة فلو خلا عنها ایضا کما خلا عن العلم کان عبثا وباطلا واما العلة القاصرة المنصوصة فهی لیست على هذا الدیدن لانها مفیدة للعلم اذ الشارع لما نص علیها فقد علمنا بانها هی المؤثرة فی الحکم ولا فائدة اعظم منها فان قیل التعلیل بما لا یتعدی یفید اختصاص حکم النص به منع على قوله فلم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیة حاصله انا لا نسلم الانحصار فی هاتین الفائدتین بل یجوز ان یکون له فائدة اخری وهی اثبات اختصاص الحکم بالنص لئلا یشتغل المجتهد بالتعلیل للتعدیة الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحکم به قلنا هذا یحصل بترک التعلیل لان هذا الاختصاص کان ثابتا قبل التعلیل اذ النص لا یدل بصیغته الا على ثبوت الحکم فی المنصوص علیه والعموم انما یثبت بالتعلیل فاذا ترک التعلیل یفوت العموم الحاصل به فبقی الخصوص على حاله على ان التعلیل بما لا یتعدی لا یمنع التعلیل بما یتعدی لانه کما جاز ان یجتمع فی الاصل وصفان متعدیان احدهما اکثر تعدیا من الاخر کذلک یجوز ان یجتمع فیه وصفان احدهما یتعدی والاخر لا یتعدی فاذا علل المجتهد بوصف غیر متعد لا یحصل الاختصاص بل لان الوصف المتعدی موجود فیه فیجب علیه ان یعلل بوصف متعد لانه اقرب الى الاعتبار المامور به من غیر المتعدی فلما نشا هذا الاحتمال فی کل ما اثبتم الاختصاص فیه بوصف غیر متعدی بطل الاختصاص فتبطل هذه الفائدة التی قلتم بها وهی اختصاص حکم المنصوص ولما فرغ عن الحکم شرع فی بیان دفعه فقال واما دفعه ای دفع القیاس المخالف فنقول فی بیانه العلل نوعان طردیة والعلة الطردیة هی الوصف الذی اعتبر فیه دوران الحکم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض الاخر من غیر نظر الى ثبوت اثره فی موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع اما وجوه دفع العلل الطردية
فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما
القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم في
صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيقال لهم عندنا لا يصح
الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين واما الممانعة

بنص واجماع والاحتجاج بها غير صحيح عندنا والشافعية تحتج بها ونحن نحتج بالعلة المؤثرة وندفع العلل
الطردية على وجه يلجئ الشافعية الى القول بالتاثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا
البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الاصولي بتغيير بعض القواعد وازديادها
ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص واجماع في جنس الحكم المعلل بها كالطواف الهرة ظهر كونه علة في
سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث صحيح كما مر بيانه فتذكره وعلى كل واحد من القسمين اى الطردية والمؤثرة
ضروب من الدفع كما ستقف الآن ان شاء الله تعالى اما وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة
اى تسليم ما يلزم من تعليل المستدل ولهذا قدم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والنزاع فيها اقل بالنسبة
الى ما دونها فلهذا قدمت على الغير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها
ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
وذلك مثل قولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم
غد نويت لفرض رمضان بان ينوي لكل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهي الفرضية للتعيين
اذ هما توجد الفرضية توجد التعيين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب
العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعيين والتعيين موجبه فنسلم التعيين في كل فرض كما اشار اليه المص بقوله فيقال
لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعيين النية لانه موجب العلة وانما نجوزه باطلاق النية بناء على انه
اى اطلاق النية تعيين من جانب الشارع والحاصل انا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعيين ولكن
التعيين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعيين من جانب
الشارع موجود لانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وهذا التعيين يكفي واهل المناظرة لم يعتبروا و
لم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد تعيين المبحث حتى لو صرح المستدل بمراده بان
يقول المراد تعيين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل تتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدمات
الدليل كلها او بعضها بالتعيين او التفصيل وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم

اوجہ

فهی اربعة اقسام ممانعة فی نفس الوصف وفی صلاحه للحکم وفی نفس الحکم وفی نسبته الی الوصف واما فساد الوضع فمثل تعلیلهم لایجاب الفرقة باسلام احد

قوله بلا دلیل ولیس لمدلیل یقبله السائل سوی بیان الاثر فلا جرم انه یضطر المجیب الی بیان الاثر لیمکنه الالزام علی السائل فهی اربعة اقسام بالاستقراء احدها ممانعة فی نفس الوصف بان یقول السائل لا نسلم ان الوصف الذی تدعیه ایها المستدل انه علة للحکم موجود فی المتنازع فیه کان یقول المستدل ان مسح الراس مسح فیسن تثلیثه کالاستنجاء فیدفع بالمنع بعدم تحقق العلة فی المقیس علیه وهو الاستنجاء هنا فیقول السائل لا نسلم ان المسح الذی تدعیه انه علة للتثلیث موجود فی الاستنجاء فان الاستنجاء تطهیر عن النجاسة الحقیقیة والمسح لیس بتطهیر لهذه النجاسة وثانیها الممانعة فی صلاحه للحکم بان یقول السائل بعد تسلیم وجود الوصف لا نسلم ان هذا الوصف صالح للعلیة کقول الشافعی فی اثبات الولایة علی البکر انها بکر جاهلة بامر النکاح لعدم الخلط بالرجال فیولی علیها فالعلة عنده وصف البکارة فنحن نقول لا نسلم ان وصف البکارة صالح لعلیة هذا الحکم لانه لم یظهر فی موضع اخر تاثیره بل الصالح لها هو الصغر وثالثها الممانعة فی نفس الحکم بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحه للعلیة انا لا نسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شئ اخر کقول الشافعیة فی اثبات تثلیث مسح الراس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالوجه فالعلة عندهم الرکنیة والحکم التثلیث فنحن نقول لا نسلم ان الحکم هو التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض فلما استوعب الوجه فی الفرض صیر الاکمال الی تثلیث غسله ولما لم یستوعب الراس فی المسح لان فرض المسح بقدر ربع الراس عندنا او مسح الشعرة عندهم صیر اکمال المسح الی الاستیعاب لا الی التثلیث فیکون السنة هو دون التثلیث ورابعها الممانعة فی نسبته الی الوصف بان یقول بعد تسلیم وجود الوصف وصلاحیته للعلیة ووجود الحکم لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف بل الی وصف اخر کما نقول فی المسئلة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل منسوب الی الرکنیة بان تکون هی علة للتثلیث بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانهما رکنان فی الصلوة ولا یسن تثلیثهما وبالمضمضة والاستنشاق فی غیر الصلوة حیث یسن تثلیثهما وانهما لیسا برکنین فی الوضوء واما فساد الوضع وهو کون الوصف فی نفسه ابیا عن الحکم ومقتضیا الضد بان یثبت بنص او اجماع کونه علة لنقیض هذا الحکم فاذا ورد علی المستدل هذا السوال یضطر الی الرجوع عن الطرد الی بیان الملائمة والتاثیر فی القیاس فمثل تعلیلهم ای تعلیل الشافعیة لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجین فان کانت المرأة غیر مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الاسلام من غیر توقف علی قضاء القاضی وانقضاء العدة کردة احدهما وان کانت مدخولا بها فبعد مضی

الزوجین وفی لابقاء النکاح مع ارتداد احدهما فانه فاسدٌ فی الوضع لان الاسلام لایصلح قاطعاً للحقوق والردۃ لاتصلح عفواً واما المناقضۃ فمثل قولہم فی الوضوٴ والتیمم انہما طہارتان فکیف فترقا فی النیۃ قلنا ہذا ینتقض بغسل الثوب

ثلث حیض فقد جعلوا الاسلام علۃ الفرقۃ ونحن نقول ہذا فی وضعہ فاسد فان الاسلام لایصلح ان یکون علۃ الفرقۃ لانہ عرف عاصما للحقوق لارافعا لہا فینبغی ان یعرض الاسلام علی الاخر فان اسلم بقی النکاح بینہما کما کان والا تضاف الفرقۃ الی الاباء لا الی الاسلام والاباء یصلح ان یکون علۃ الفرقۃ ولابقاء النکاح مع ارتداد احدہما عطف علی لایجاب الفرقۃ ای ومثل تعلیلہم لابقاء النکاح الخ اذا ارتد احد الزوجین والعیاذ باللہ العظیم فان کانت المرأۃ غیر مدخول بہا تتم الفرقۃ فی الحال اتفاقا وان کانت مدخولا بہا فکذا عندنا خلافا للشافعیۃ فعندہم لاتتم الفرقۃ حتی تنقضی عدتہا فتعلیلہم لابقاء النکاح وقت ارتداد احدہما الی انقضاء العدۃ بان ہذہ فرقۃ وجبت بسبب طارئ علی النکاح غیر مناف ایاہ وہو الردۃ فوجب ان یتاجل الی انقضاء العدۃ فی المدخول بہا کالطلاق فاسد فی وضعہ لانہ تعلیل لابقاء الشیٔ مع ماینافیہ وہو الارتداد فانہ مناف للنکاح لانہ یبطل عصمۃ النفس والمال جمیعا والنکاح مبنی علی العصمۃ ولما کان الحکم یضاف الی الحادث ابدا او الی اخر الاوصاف وجودا وفیما نحن فیہ الردۃ حادث انسبنا الفرقۃ الی الردۃ فاذا ثبت العلۃ ثبت المعلول وہو الفرقۃ من غیر توقف الی انقضاء العدۃ ولا یذہب الی الفہم ان الشافعیۃ یجعلون الارتداد علۃ ابقاء النکاح ولہذا قال المص مع ارتداد احدہما لابسبب ارتداد احدہما فانہ ای تعلیلہم فی الصورتین فاسد فی الوضع لان الاسلام لایصلح قاطعا للحقوق فی الصورۃ الاولی والردۃ لاتصلح عفوا فی الصورۃ الثانیۃ فانہ لو ابقینا النکاح مع الردۃ التی ہی منافیۃ لہ لزم ان تجعل الردۃ عفوا ای فی حکم المعدوم لیمکن الحکم ببقاء النکاح کما جعل الاکل عفوا فی حق الناسی والردۃ لکونہا غایۃ القبح لاتصلح ان تکون معفوۃ واما المناقضۃ وہی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونہ علۃ سواء کان التخلف لمانع او لغیر مانع ہذا عند من لم یجوز تخصیص العلۃ اذ التخصیص مناقضۃ عندہم وعند من جوزہ ہی تخلف الحکم عن العلۃ التی ادعی کونہا علۃ لالمانع فان کان التخلف لمانع لایسمی مناقضۃ عندہم ویعبر عند اہل المناظرۃ عن ہذا بالنقض والمناقضۃ فہی مرادفۃ عندہم للمنع فمثل قولہم ای قول الشافعیۃ فی اشتراط النیۃ فی الوضوء والتیمم انہما طہارتان فکیف فترقا فی النیۃ ای لاتفترقان فی النیۃ فان کانت النیۃ شرطا فی التیمم یجب ان تکون شرطا فی الوضوء ایضا لانہما طہارتان مساویان فکیف تشترط فی احدہما ولاتشترط فی الاخر فاجبنا عن ہذا بطریق المناقضۃ قلنا ہذا ینتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمى لانه لا يعقل فى المحل نجاسة فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغى ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة النية هى الطهارة كما قلتم فلم يتخلف عنها الحكم ولكن فى هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية متخلف بالاتفاق فلابد ان يضطر الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير واليه اشار المص بقوله فيضطر الى بيان وجه المسئلة اى المعنى الذى به يظهر الفرق وبه يندفع النقض وهو ان الوضوء تطهير حكمى اى امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل فى محل النجاسة فلما كان امرا تعبديا فكان كالتيمم فى شرط النية ليتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب والبدن عن النجاسة فانه طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالحاصل ان علة النية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهى الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء مثله فى كونه طهارة حكمية فنقول فى جواب الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس بخروج النجس اى يتنجس كان فهذا امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذى كان اقل خروجا بقى الحكم فيه على القياس كالمنى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقتصر فيه على غسل الاعضاء الاربعة التى هى اصول البدن فى الحدث ووقوع الاثام منه دفعا للحرج لان فى غسل كل البدن بكل مرة حرجا عظيما فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول والوضوء ليس بهذا الاقتصار حتى يعد امرا غير معقول فيحتاج الى النية واما نجاسة البدن بخروج النجس فى ازالة الماء لها فامر معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيمم فان التراب فيه ملوث فى نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية فيه فهذه الوجوه الاربعة اذا اوردت على العلل الطردية تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لكى يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيما اشارة الى انه تجرى فيها الممانعة وما قبلها وهو القول بموجب العلة ولا تجرى فيها بعد الممانعة وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها اى العلل المؤثرة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة او الاجماع فكما ان الكتاب والسنة والاجماع لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع لا تحتملهما امثال ما ظهر اثره بالكتاب كالخارج من البدن فانه علة

بحث النقض على العلل المؤثرة

لکنه اذا تصور مناقضة یجب دفعه من وجوه اربعة کما نقول فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج من بدن الانسان فکان حدثا کالبول فیورد علیه ما اذا لم یسیل فندفعه اولا بالوصف وهو انه لیس بخارج لان تحت کل جلدة رطوبة وفی کل عرق دما فاذا زال الجلد کان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلک الموضع للتطهیر

للحدث فظهر تاثیره فی الحدث مرة فی السبیلین بقوله تعالى او جاء احد منکم من الغائط ومثال ما ظهر تاثیره بالسنة کالطواف فانه علة لعدم نجاسة سور سواکن البیوت فانه ظهر تاثیره مرة فی سور الهرة لقوله علیه السلام انها من الطوافین علیکم والطوافات ومثال ما ظهر تاثیره بالاجماع کالاتلاف فانه علة لعدم قطع ید السارق فی المرة الثالثة فان فیه تفویت جنس المنفعة على الکمال فحد السرقة انما شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع فلو قطع یده فی المرة الثالثة لزم الاتلاف الممنوع اجماعا فتلک العلل لا تحتمل فساد الوضع اصلا بان لا تصلح علة لانه ظهرت علیتها مرة من الکتاب والسنة والاجماع واما المناقضة فانها تتجه علیها صورة وان لم تتجه حقیقة والیه اشار بقوله لکنه اذا تصور مناقضة یجب دفعه من وجوه اربعة وهی الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحکم ثم بالغرض والتفصیل یاتی انتظره فبعضه لنقوض یندفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغیره من الاقسام الاربعة کما نقول فی الخارج من غیر السبیلین انه نجس خارج من بدن الانسان فکان حدثا کالبول فالخارج النجس علة للحدث وقد ثبت تاثیره مرة فی السبیلین بقوله تعالى او جاء احد منکم من الغائط فیورد علیه ای على تعلیلنا هذا بالنقض من قبل الشافعی ما اذا لم یسیل ای لم یتجاوز المخرج فانه نجس خارج ولیس بحدث فقد تخلف الحکم وهو الحدث عن هذه العلة وهی الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف ای ندفع هذا النقض بالطریقین الاول بعدم الوصف وهو انه لیس بخارج لان تحت کل جلدة رطوبة وفی کل عرق دما فاذا زال الجلد ای فارق مکانه کان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذی هو علة للحدث لیس بموجود فی مادة التخلف فان العلة هی الخارج النجس وما لم یسل لیس بخارج بل هو باد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانیا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذی کان ثبوته بالوصف بالدلالة وبسبب هذا المعنى کان ذلک الوصف علة للحکم فاذا لم یوجد فیه ذلک المعنى لم یکن علة فاذا لم توجد العلة لم یتخلف الحکم کما نقول فی ذلک المثال لو سلم ان صفة الخروج موجود ولکنه لم یوجد فیه المعنى الذی کان بسببه علة وهو وجوب غسل ذلک الموضع للتطهیر لانه یزیل بخروج النجس الطهارة الحاصلة للبدن کله فیجب اولا غسل ذلک الموضع من النجاسة ثم غسل البدن کله ولکن لما کان فیه حرج عظیم اقتصر على الاعضاء

فیہ صار الوصف حجۃ من حیث ان وجوب التطہیر فی البدن باعتبار ما یکون منہ لا یحتمل الوصف بالتجزی وھناک لم یجب غسل ذلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلۃ ویرد علیہ صاحب الجرح السائل فندفعہ بالحکم ببیان انہ حدث موجب للطہارۃ بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسویۃ بین الدم والبول وذلک حدث فاذا لزم صار عفوا لقیام الوقت فکذلک ھھنا اما المعارضۃ فھی نوعان معارضۃ فیہا مناقضۃ

وقت الصلوۃ

الا بعد دفعا للحرج فیدی بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف ھو الخارج النجس حجۃ علیہ من حیث ان وجوب التطہیر فی البدن باعتبار ما یکون منہ ای ما یخرج منہ لا ما یکون من خارج فان النجاسۃ الخارجیۃ یوجب غسل ذلک الموضع فقط لا یحتمل الوصف بالتجزی فلما وجب غسل ذلک الموضع وجب غسل کل البدن لا محالۃ وھناک ای فی غیر السائل لم یجب غسل ذلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلۃ فکانہ لم یوجد الخروج لعدم المعنی المذکور فلم یوجد الحکم وھو الحدث لا ان العلۃ موجود والحکم متخلف کما قال الخصم ویرد علیہ صاحب الجرح السائل عطف علی قولہ فیورد علیہ ما اذا لم یسل ف الحاصل یرد علینا من جانب الشافعی فی المثال المذکور نقضان الاول ما دفعناہ بطریقین والثانی ھو صاحب الجرح السائل فان ما یخرج من جرحہ نجس خارج ولیس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجودا فندفعہ بالحکم ای ندفع بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفہ بان نقول الحکم المطلوب لیس بمتخلف عن العلۃ و ھذا الطریق قسم ثالث والقسمان الاولان مر ذکرھما والرابع سیجیٔ ببیان انہ حدث موجب للطہارۃ بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم ان ما یخرج مثل جرح السائل لیس بحدث بل ھو حدث ولکن تاخر حکمہ للضرورۃ الی ما بعد خروج الوقت ولھذا یلزم الوضوء بذلک الحدث بعد خروج الوقت وبالغرض عطف علی قولہ بالحکم ای ندفعہ ثانیا بوجود الغرض من العلۃ بان نقول فان غرضنا من ھذا التعلیل التسویۃ بین الدم والبول فی الحاق الفرع بالاصل وذلک حاصل فی الیہ اشار بقولہ وذلک البول الذی جعلناہ اصلا حدث فاذا لزم صار عفوا لقیام الوقت فی صورۃ سلس البول فکذلک ھھنا یعنی الدم کان حدثا فاذا لزم صار عفوا فحصل التساوی بین البول المقیس علیہ والدم وما یخرج من بدن الانسان حیث یصیر بسبب الدوام عفوا کالبول وھذا قسم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع فی المعارضۃ الواردۃ علی العلۃ المؤثرۃ فقال اما المعارضۃ وھی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیہ الخصم فان کان ھو ذلک الدلیل الاول بعینہ فھو النوع الاول والا فھو النوع الثانی فھی نوعان النوع الاول معارضۃ فیہا مناقضۃ فمن حیث

وقت الصلوۃ

ومعارضة خالصة اما المعارضة التی فیها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حکماً والحکم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء وانما یصح هذا فیما یکون التعلیل فیه بالحکم مثل قولهم الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین قلنا المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القیاس والثانی قلب الوصف شاهداً علی المعلل بعد ان کان شاهداً له

تدل علی نقیض مدعی المعلل تسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصح دلیلا له بل صار دلیلا للخصم تسمی مناقضة لخلل فی الدلیل ولما کان المعارضة اصلا فیه والنقض ضمنیا لان النقض المقصود لا یرد علی الدلیل المؤثر سمیت معارضة فیها المناقضة لا مناقضة فیها المعارضة والنوع الثانی معارضة خالصة اما المعارضة التی فیها مناقضة فالقلب ای هی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب تغیر التعلیل الی هیئة تخالف الهیئة التی کان علیها بان یجعل المعلول علة والعلة معلولا مثلا علی مثال قلب الاناء وهو ای القلب الصحیح نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة لکونها اصلا کانت اعلی من الحکم والحکم لکونه تبعا کان اسفل منها وبهذا القلب یصیر اعلی التعلیل اسفله واسفله اعلاه فکان کقلب الاناء وانما یصح هذا النوع من القلب فیما یکون التعلیل فیه بالحکم بان یجعل المستدل حکم الاصل علة لحکم اخر فیه ثم عداه الی الفرع واما اذا کانت العلة وصفا محضا فلا یقبل هذا النوع مثل قولهم ای الشافعیة الکفار جنس یجلد بکرهم مائة فیرجم ثیبهم کالمسلمین والحاصل ان عندهم الاسلام لیس بشرط للاحصان فکما ان المحصنین من المسلمین یرجمون وغیر المحصنین یجلدون فکذا الکفار یجب ان یرجم المحصنون منهم ویجلد غیرهم فجعلوا جلد المائة علة لرجم الثیب بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطا للاحصان فالکفار کلهم غیر محصنین فلیس علیهم الا الجلد بکرهم وثیبهم فیه سواء عارضناهم بالقلب قلنا المسلمون انما یجلد بکرهم مائة لانه یرجم ثیبهم اعنی لا نسلم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین حتی یقال ان الجلد یوجد فی ثیب الکفار فیجب الرجم فیهم ایضا بل الامر بالعکس وهو ان الرجم علة لجلد المائة فی المسلمین فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القیاس فهذا القلب معارضة صورة حیث عارض السائل بتعلیل یدل علی خلاف حکم الذی اوجبه المعلل وهو رجم ثیبهم وفیها معنی المناقضة حیث فسد دلیلهم بانه لا یصلح علة والنوع الثانی من القلب قلب الوصف شاهدا علی المعلل بعد ان کان شاهدا له

وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا تعين قبل الشروع

اى للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب ماخوذ من قلب الجراب الجراب بالفتح والكسر توشه دان والجراب اذا يقلب يجعل ظاهره باطنا وباطنه ظاهرا فانه الضمير للشان او للوصف وهذا ارجح كان ظهره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحاجه و يقابله فاذا قلب بعده فصار وجهه اليك وظهره الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك هذا اذا اريد من كاف الخطاب المعلل فان اراد السائل كان معناه كان ظهر الوصف اليك يا ايها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهره اليه ثم كان الوصف شاهدا عليك فاذا قلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل ثم صار شاهدا على المعلل فهذا القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا لكن انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول اى هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل يكون فى ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغيير له فانه دفع ما يتوهم وروده من ان القلب لا يتحقق الا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغيير له فاندفع مثاله اى هذا النوع من القلب قولهم اى الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه من جانب الشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى تعين واحد فكذا صوم رمضان فهما سويان فى ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع فى الصوم وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سويان فى انه لا يحتاج الى تعين آخر بعد تعين لكن الرمضان

وقد تنقلب العلة من وجہ اٰخر وھو ضعیف مثالہ قولھم ھذہ عبادۃ لا یمضی فی فاسدھا فوجب ان لا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لھم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ عمل النذر والشروع کالوضوء

فسادھا

لما کان متعینا من قبل الشارع فلا یحتاج الی تعین العبد وصوم القضاء لما لم یکن کذلک یحتاج الی تعین العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعی قالوا یجب تعیین النیۃ لکل یوم من رمضان واستدلوا علیہ بانہ صوم فرض کصوم القضاء فکما یجب تعیین صوم القضاء بوجہ الفرضیۃ فکذا یجب تعیین صوم رمضان فجعلوا الفرضیۃ علۃ للتعیین وقاسوا علی صوم القضاء فعارضناھم بالقلب وجعلنا علۃ عدم التعیین ما جعلوہ علۃ التعیین وھو الفرضیۃ ولما ابھم الخصم الفرضیۃ ولم یبین ان الفرضیۃ علۃ للتعیین قبل التعیین او بعدہ ففسرنا الفرضیۃ التی کان وصفا شاھدا لھم وزدنا فی القلب لفظ بعد تعینہ وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعینہ لا یحتاج الی تعین اٰخر وصوم رمضان متعین بتعین الشارع قبل الشروع فیہ وصار کصوم القضاء بعد تعینہ بسبب الشروع فکما ان صوم القضاء بعد تعین العبد لا یحتاج الی تعین اٰخر فکذا صوم رمضان تعینہ من جانب الشارع لا یحتاج الی تعین اٰخر وھو تعین العبد فوصف الفرضیۃ کان شاھدا لھم حیث کان علۃ للتعین وما فسرناہ فی القلب وقلنا ھذا الوصف تمین لا یحتاج الی تعین اٰخر صار شاھدا لنا وفی ھذا التفسیر لیس تغیر الوصف بل تقریرہ و تفسیرہ وقد تقلب العلۃ من وجہ اٰخر سوی الوجھین المذکورین ویسمی قلب التسویۃ وھو ضعیف بل فاسد مثالہ قولھم ای اصحاب الشافعی فی حق النوافل حیث لا تجب بالشروع ولا تقضی بافسادھا عندھم ھذہ ای النوافل عبادۃ لا یمضی فی فاسدھا ای اذا فسدت بنفسھا بظھور الحدث من المصلی لا یجب اتمامھا وھذا بخلاف الحج فانہ یجب بالشروع لان المضی یجب فیہ بعد الفساد فوجب ان لا یلزم بالشروع کالوضوء فاصحاب الشافعی جعل علۃ عدم اللزوم فی النوافل عدم الامضاء فی الفساد وقاسوا علی الوضوء حیث لا یمضی فی فسادہ فقالوا کما ان الوضوء لا یلزم بالشروع لعدم الامضاء فی الفساد فکذا النوافل لا تجب بالشروع لعدم الامضاء فی الفساد فیقال لھم فی الجواب لما کان کذلک ای لما کانت ھذہ النوافل لا تمضی فی فسادھا وصارت کالوضوء حیث لا یمضی فی فسادہ وجب ان یستوی فیہ ای فیما شرع من العبادۃ النافلۃ عمل النذر و الشروع کالوضوء ای کما یستوی عمل النذر والشروع فی الوضوء حیث لا یلزم الوضوء بھما والوضوء کان عندکم اصلا و مقیسا علیہ کذلک یجب ان یستوی عمل النذر والشروع فی الفرع وھو النوافل والاستواء فی النوافل لا یمکن ان یکون بعدم اللزوم اذ النوافل بالنذر تلزم بالاجماع فوجب ان تجب بالشروع ایضا لیتحقق الاستواء فیھما فالوصف

فسادھا

وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولان
المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف فى المعنى ثبوت من وجه و
سقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس واما المعارضة
الخالصة فنوعان احدهما فى حكم الفرع وهو صحيح

الذى جعله اصحاب الشافعى علة عدم اللزوم وهو عدم الامضاء فى الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم
منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذا الوجه وهو اى هذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب
من وجهين احدهما ما بينه المص بقوله لانه لما جاء بحكم آخر اى لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو
ليس بمناقض للحكم الاول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع لان المستدل لم ينف التسوية لكون اثباتها
مناقضا لمدعاه ذهبت المناقضة التى هى شرط لصحة القلب والثانى ما بينه المص فى هذا القول ولان
المقصود من الكلام معناه ولا ينظر فى الالفاظ والاستواء الذى اثبته الخصم بالعلة المذكورة مختلف فى
المعنى اذ الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل اى الوضوء باعتبار عدم الالزام فان الوضوء كما لا يلزم
بالنذر لا يلزم بالشروع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفى الفرع اى النوافل باعتبار الالزام فعلى هذا
هو ثبوت واليه اشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد فان الاستواء فى الاصل
باعتبار عدم الالزام وفى الفرع باعتبار الالزام وذلك اى اختلاف الاستواء فى الاصل والفرع ثبوتا و
سقوطا مبطل للقياس اى قياس المعارض بالقلب لان من شروط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى
الفرع بعينه اى بلا تفاوت وهو هٰهنا منتف اذ الاستواء الذى فى الاصل متضاد للاستواء الذى اثبته
المعارض فى الفرع اذ فى الاول سقوط وفى الثانى ثبوت وان يشارك احدهما الآخر فى الاسم اى فى اسم
الاستواء لانه لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستوائين فى المعنى اختلاف بل تضاد
صريح فكيف يصح القياس اما المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة واهل المناظرة يسمونها بالمعارضة
بالغير فنوعان احدهما فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذى اثبته
فى المقيس ولها خمسة اقسام كما هى مذكورة بالتفصيل فى المطولات ولما اعرض المص عن ذكرها فناسب
لنا الاعراض وهو صحيح لما فيه من الاثبات حكم مخالف للحكم الاول باثبات علة اخرى فى ذلك المحل بعينه
مثاله ما اذا قال الشافعى ان المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول فى المعارضة المسح فى الراس
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فجعل الركنية علة للتثليث وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحن
اثبتنا حكما مخالفا لما اثبته الشافعى وهو عدم تثليث المسح باثبات علة اخرى وهى المسح وقسنا على الخف فكما

والثانی فی علة الاصل وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعدیته لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحكم وكل كلام صحیح فی الاصل یذكر علی سبیل المفارقة فاذكره علی سبیل الممانعة كقولهم فی اعتاق الراهن لانه تصرف یلاقی حق المرتهن

لا یسن التثلیث فیه لا یسن فی الراس لان المسح الذی علة لعدم التثلیث موجود فیهما والنوع الثانی معارضة فی علة الاصل ای المقیس علیه وسمیت بالمفارقة بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شئ اخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام كلها مشروحة فی المطولات مثاله ما اذا عللنا فی بیع الحدید بانه موزون قوبل بجنسه فلا یجوز بیعه متفاضلا كالذهب والفضة فیعارضه الشافعی بان العلة فی الاصل ای الذهب والفضة لیست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هی الثمنیة وتلك لا توجد فی الحدید وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا یخلو اما ان یثبت المعارض فی مقابلة علة المستدل علة متعدیة كما اذا عللنا فی حرمة بیع الجص بالجص متفاضلا بالكیل والجنس كالحنطة والشعیر فیعارضه السائل ویثبت علة اخری وهی الاقتیات والادخار وهی متعدیة توجد فی غیر الحنطة والشعیر كالارز والدخن ویقول تلك العلة لا توجد فی الجص فلا یحرم البیع متفاضلا او علة غیر متعدیة كما اثبت الشافعی فی الذهب والفضة علة اخری وهی الثمنیة وتلك غیر متعدیة لا توجد الا فی الذهب والفضة فعلی الثانی لا یصح تعلیله فی المعارضة لعدم حكمه اذ حكم التعلیل التعدیة كما مر سابقا فاذا اثبت علة غیر متعدیة یفسد التعلیل لعدم حصول الغرض منه وعلی الاول التعلیل ایضا فاسد والیه اشار بقوله ولفساده لو افاد تعدیته وبین وجه الفساد بقوله لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحكم والحاصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فیه الا انها تفید عدم تلك العلة فیه وعدم العلة لا یوجب عدم الحكم اذ الحكم یثبت بعلل شتی فبعد فساد تلك العلة تبقی علة اخری وهی تكفی ولما كان المعارضة فی علة المستدل فاسدا عند الاكثرین قاعدة بعد بیان تلك المعارضة لیكون تلك المعارضة مقبولة لنا اذا اوردت بهذه القاعدة فقال وكل كلام صحیح فی الاصل ای فی وضعه واصل جوهره یذكره علی سبیل المفارقة التی هی باطلة عند الاصولیین فاذكره علی سبیل الممانعة التی هی طریق مقبول عندهم فیخرج ذلك الكلام من حیز الفساد الی حیز الصحة ویكون مقبولا باصله ووصفه جمیعا كقولهم ای اصحاب الشافعی فی اعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا ینفذ اعتاقه اذا كان معسرا ولهم قولان فی الموسر وذلك لانه ای الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن

بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغيره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت فى الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ فصل فى الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا

فصل فى الترجيح

بالابطال فكان مردودا كالبيع فكما لا ينفذ بيع العبد المرهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما تصرف يلاقى حق المرتهن بالابطال فقالوا فى جوابه اعلم ان المعارضة فى علة الاصل سميت بالمفارقة لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهى فاسدة عند الاكثر فمن جوز تلك المفارقة منا قال فى جوابه ليس هذا اى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعتق فعلة عدم جواز البيع هى كونه محتملا[له] للفسخ بعد وقوعه وهذه العلة لا توجد فى الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح فى نفسه لكنه لما جاء به السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحتاج ان يورده على سبيل الممانعة ليكون مقبولا ومسموعا واليه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول يسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون تغيره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل الرد فى الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت فى الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى ابطالا كليا ما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والحاصل لا نسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العتق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع الرهن موقوف على اجازة المرتهن لا انه باطل فاسد فى نفسه فهذا الحكم لا يوجد فى الفرع فان العتق لا يتوقف على اجازة المرتهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما اثبتم ان هذا الحكم فاسد فى الفرع اثبتم حكما اخر وهو البطلان فقلتم ان الفرع وهو العتق باطل فهذا الحكم حكم جديد لم يتعد من الاصل وهو البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجودا فيه فكيف تعدى منه الى الفرع قبل هذا الا تغير حكم الاصل ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع فى بيان دفعها فقال فصل فى الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اى المعارضة وضمير المذكر باعتبار المصدر الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الاخر بحيث تندفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تندفع بمعارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرية فان لم يات به صار منقطعا وللسائل ان يعارضه بترجيح اخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا فان قيل فضل احد المثلين على الاخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير الترجيح

له وانما جعلنا علة عدم جواز البيع كونه محتملا للفسخ لان حق المرتهن فيه باق حيث يمنع البيع من النفاذ بخلاف العتق فانه صدر من اهله فى محله ولا يمكن للمرتهن المنع من نفاذه ۱۲ منه.

فصل

حتی قالوا ان القیاس لا یترجح بقیاس اٰخر وکذلک الکتاب والسنة وانما یترجح البعض علی البعض بقوة فیه وکذلک صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة

بالرجحان فان الاول هو المصدر والثانی هو الحاصل بالمصدر واقول توجیه الکلام علی وجهین الاول علی حذف المضاف من فضل احد المثلین فتقدیر الکلام هو عبارة عن بیان فضل احد المثلین علی الاخر و الثانی المراد من الترجیح الرجحان فتقدیر الکلام وهو ای الرجحان عبارة الخ ومعنی قوله وصفا ان لا یکون ذلک الشیء الذی یقع به الترجیح دلیلا مستقلا بل معنی فی الدلیل حتی قالوا ان القیاس لا یترجح بقیاس اٰخر ثالث یؤیده فانه یکون ح فی جانب قیاس وفی جانب اٰخر قیاسان کما لا یترجح شهادة اربعة علی شهادة شاهدین لان مدار الترجیح علی وصف زائد حتی یترجح شهادة عادل علی شهادة فاسق لا علی زیادة مستقلة فلو ترجح قیاس بانضمام قیاس اٰخر الیه یلزم هذا نعم لو کان احد القیاسین قویا و الاٰخر ضعیفا فح یترجح القوی علی الضعیف بزیادة وصف القوة وکذا الکتاب والسنة حتی لا یترجح علی اٰیة بایة ثالثة تؤیدها وکذلک الحدیث لا یترجح علی حدیث یعارضه بحدیث ثالث یؤیده وانما یترجح البعض علی البعض بقوة فیه فیکون الاستحسان الصحیح الاثر مقدما علی القیاس الجلی الفاسد الاثر و الکتاب الذی هو محکم قطعی مقدما علی ما هو ظنی والحدیث المشهور مقدما علی الخبر الواحد وکذلک صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اٰخر جراحات متعددة کذلک ومات من ذلک کانت الدیة علی عاقلتهما سواء ولا یرجح صاحب الجراحات المتعددة علی صاحب جراحة واحدة بان یجعل دیة کاملة او زائدة علی دیة لان کل جراحة من جراحات علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم یکن وصفا فلا یقع بها الترجیح نعم لو کانت جراحة احدهما اقوی من الاٰخر ینسب الموت الیه بان قطع واحد ید رجل والاٰخر جز رقبته فکان القاتل هو الجاز اذ لا یتصور البقاء بلا الرقبة بخلاف الید فح یصح الترجیح ف اعلم ارشدک الله تعالی هذا ما ذهب الیه اکثر الاصولیین من انه لا یصح الترجیح بکثرة الادلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی الی انه صحیح لان الدلیل الواحد لا یعارض الا دلیلا واحدا من جنسه فیتساقطان بالتعارض فیبقی الدلیل الاٰخر سالما عن المعارضة فیصح به الترجیح ولان المقصود من الترجیح قوة الظن الصادر عن احدی الامارتین المتعارضتین وقد حصل قوة الظن فی الدلیل الذی عاضده دلیل اٰخر مثله فی اثبات الحکم فیترجح علی الاٰخر بلا مریة ودلیل الفریق الاول هو ان الشیء انما یتقوی بصفة توجد فی ذاته لا بانضمام

والذی یقع بہ الترجیح اربعۃ الترجیح بقوۃ الاثر لان الاثر معنی فی الحجۃ فمہما قوی کان اولی لفضل فی وصف الحجۃ علی مثال الاستحسان فی معارضۃ القیاس والترجیح بقوۃ ثباتہ علی الحکم المشہود بہ کقولنا فی مسح الراس انہ مسح لانہ اثبت فی دلالۃ التخفیف من قولہم انہ رکن فی دلالۃ التکرار فان ارکان الصلوۃ تمامہا بالاکمال دون التکرار فاما اثر المسح فی التخفیف فلازم فی کل ما لا یعقل تطہیرا کالتیمم ونحوہ

مثلہ الیہ کما تری فی المحسوسات وھذا لان الوصف لا یتقوم بنفسہ فلا یوجد الا تبعا لغیرہ فیتقوی بہ الموصوف الذی قام بہ ھذا الوصف واما الدلیل الذی مستقل بنفسہ فلا یوجد فی غیرہ حتی یقوی بہ الغیر فیکون کل واحد معارضا للدلیل الذی اوجب الحکم علی خلافہ فیتساقط الکل بالتعارض فی اختلف العلماء فقال بعضہم اذا تعارض نصان ترجح احدہما بالقیاس لان القیاس غیر معتبر فی مقابلۃ النص فکان بمنزلۃ الوصف للنص الذی یوافقہ وتابعا لہ فیصلح مرجحا وقال الاخرون لا یصح وھذا ھو الصحیح لان القیاس وان لم یعتبر فی مقابلۃ النص ولکنہ دلیل مستقل بنفسہ لا یوجد فی غیرہ کالاوصاف فی الترجیح انما یقع بہا کما علمت انفا والذی ای المعنی الذی یقع بہ الترجیح ای ترجیح احد القیاسین علی الاخر علی وجہ الصحۃ اربعۃ الاول الترجیح بقوۃ الاثر لان الاثر معنی فی الحجۃ لا امر مستقل بنفسہ لا توجد تبعا لغیرہ فمہما قوی الاثر کان الاحتجاج بہ اولی لفضل فی وصف الحجۃ ووصف الحجۃ ھو الاثر فلما قوی حصل فیہ فضل وزیادۃ وھی القوۃ علی مثال الاستحسان فی معارضۃ القیاس فانہ اذا یکون الاثر فی الاستحسان اقوی یرجح[1] علی القیاس وان کان مؤثرا وکذا عکسہ والثانی الترجیح بقوۃ ثباتہ ای ثبات الوصف علی الحکم المشہود بہ بان یکون وصف احد القیاسین الزم للحکم المتعلق بہ من وصف القیاس الاخر کقولنا فی مسح الراس انہ مسح فلا یسن تکرارہ فالحکم المشہود بہ ھہنا عدم تکرار المسح وعلتہ المسح فہذا الوصف الزم لاثبات ھذا الحکم لانہ اثبت ای لہ زیادۃ تاثیر فی دلالۃ التخفیف من قولہم ای الشافعیۃ انہ رکن فی دلالۃ التکرار فان ارکان الصلوۃ تمامہا بالاکمال دون التکرار فاما اثر المسح فی التخفیف فلازم فی کل ما لا یعقل تطہیرا کالتیمم ونحوہ والحاصل ان اصحاب الشافعی یقولون یسن تکرار مسح الراس وعندنا لا یسن فجعل اصحاب الشافعی علۃ التکرار الرکنیۃ ونحن جعلنا علۃ عدم التکرار الذی ھو التخفیف المسح فنحن نقول لہم وصفکم وھو الرکنیۃ لیس بالازم لہذا الحکم وھو التکرار لان ھذا الوصف عام یشمل ارکان الوضوء والصلوۃ وغیرہما وھی لا توجب سنیۃ التکرار فی غیر الوضوء بل مقتضیۃ الرکن فی الصلوۃ اتمامہ بالاکمال دون التکرار حتی لم یشرع تکرار القیام والرکوع والسجود للاکمال اما السجدۃ فتکرارہا لیس من باب التکمیل بل کل سجدۃ رکن علیحدۃ حتی لا یجوز الصلوۃ

[1] فان قیل فعلی ہذا یلزم ان یکون الشاہد الاعدل راجحا علی العادل لان اثرہ اقوی فیقال انا لا نسلم الاختلاف بعدالتہ بالزیادۃ والنقصان فلیس لہا انواع متفاوتۃ بعضہا فوق بعض لانہا امر مضبوط لا یتعدد وہو الاجتناب عن الکبائر وعدم الاصرار علی الصغائر ۱۲ منہ

والترجیح بکثرة الاصول لان فی کثرة الاصول زیادة لزوم الحکم معه والترجیح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا یتعلق به حکم

تری فی التیمم ومسح الخف والجبائر فصار وصف المسح الزم للحکم المذکور واحترز بقوله فی کل ما لا یعقل تطهیرا عن الاستنجاء بغیر الماء فانه مسح شرع فیه التکرار اذ ازالت النجاسة بتکرار مسح الحجارة معقول والثالث الترجیح بکثرة الاصول بان یشهد لاحد الوصفین اصل واحد وللآخر اصلان او اصول کوصف المسح فی مسئلة التثلیث فانه یشهد بصحته اصول ثلثة مثل مسح الخف والجبیرة والتیمم ولم یشهد لوصف الخصم وهو الرکنیة الا اصل واحد وهو الغسل فیترجح وصفنا علیه والمراد بالاصل المقیس علیه کما علمت من المثال فهذا القسم من الترجیح عند الجمهور صحیح لان فی کثرة الاصول زیادة لزوم الحکم معه ای مع الوصف لان الحجة هی الوصف لا الاصل المستنبط منه لکن کثرة الاصول توجب زیادة تاکید لزوم الحکم بذلك الوصف من وجه آخر غیر ما ذکرنا من شدة التاثیر والثبات علی الحکم فیحدث بها قوة فی نفس الوصف فلذلك صلحت للترجیح، وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعی ان الترجیح بکثرة الاصول غیر صحیح لان کثرة الاصول فی القیاس بمنزلة کثرة الرواة فی الخبر والخبر لا ترجح بکثرة الرواة علی ما مر فکذا هذا او لانه من جنس الترجیح بکثرة العلة اذ شهادة کل اصل بمنزلة شهادة کل علة علیحدة فیکون هذا من قبیل کثرة الادلة القیاسیة او کثرة وجه الشبه لشیئ فان هذه کلها لا تصلح للترجیح ف وهذه الوجوه الثلثة ترجع الی معنی واحد وهو الترجیح بقوة تاثیر الوصف ولکن تعددت باختلاف الجهات فان الترجیح فی الاول النظر الی نفس الوصف وفی الثانی بالنظر الی الحکم وفی الثالث بالنظر الی الاصل تتفکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام والرابع الترجیح بالعدم ای عدم الحکم عند عدمه ای عدم الوصف ویسمی هذا بالعکس والطرد ان یوجد الحکم عند وجود الوصف فالوصف الذی یطرد وینعکس بان یوجد الحکم عند وجوده وینعدم عند انعدامه اولی وارجح من الوصف الذی یطرد بان یوجد الحکم عند وجود الوصف ولا ینعکس بان لا ینعدم عند انعدامه مثاله قولنا فی مسح الراس انه مسح فی الوضوء فلا یسن تثلیثه فان هذا الوصف ینعکس الی قولنا ما لا یکون مسحا فیسن تثلیثه کغسل الوجه ونحوه بخلاف وصف الرکنیة فانه لا ینعکس الی قولنا ما لیس برکن لا یسن تثلیثه فان المضمضة والاستنشاق فی الوضوء وتسبیحات الرکوع والسجود فی الصلوة انها لیست برکن فی الوضوء وفی الصلوة ومع هذا یسن تثلیثها فهذا القسم من الترجیح صحیح عند عامة الاصولیین لان عدم الحکم عند عدم الوصف دلیل علی اختصاص الحکم بذلك الوصف ولکن هو اضعف من وجوه الترجیح لان العدم لا یتعلق به حکم لان العدم لیس بشیئ فکیف یتعلق به الرجحان فلهذا الوجه ضم بقسم من الاقسام الثلثة کان راجحا علیه وقال بعض المتاخرین لا عبرة لان العدم لا یتعلق به شیئ فلا یوجب عدم العلة عدم الحکم ولا وجوده لانه لیس

لکن الحکم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمہ کان اوضح لصحتہ واذا تعارض ضربا ترجیح کان الرجحان بالذات احق منہ بالحال لان الحال قائمۃ بالذات تابعۃ لہ والتبع لا یصلح مبطلا للاصل وعلی ھذا

بشئ والرجحان انما یحصل بامر وجودی فذ فع المصر ھذا الاستدلال بقولہ لکن الحکم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمہ کان اوضح لصحتہ لان الوصف الذی یوجب الحکم عند وجودہ وینعدم عند انعدامہ اوضح وصفا من الذی لا ینعدم الحکم عند انعدامہ فالرجحان انما یضاف حقیقۃ وبحسب المعنی الی الاختصاص المستفاد من عدم الحکم عند انعدامہ کان اضافتہ بحسب الظاھر الی العدم ولھذا یضعف ھذا القسم واعلم انہ کما یقع التعارض بین الادلۃ فیحتاج الی الترجیح کذلک یقع بین وجوہ الترجیح بان یکون لکل من القیاسین ترجیح من وجہ وھو ای التعارض بین الترجیحین علی ثلثۃ اقسام لانہ لا یخلو من ان یقع کل واحد من الترجیحین بمعنی راجع الی الذات اوالی الحال او احدھما بمعنی راجع الی الذات و الاخر بمعنی راجع الی الحال ففی القسمین الاولین (ای التعارض بین الترجیحین بمعنی راجع الی الذات والتعارض بین الترجیحین بمعنی راجع الی الحال) یطلب الترجیح بقوۃ المعانی ان امکن والا بقی التعارض وتحقق التساقط وفی القسم الثالث (ای التعارض بین الترجیحین احدھما بحسب معنی راجع الی الذات والاخر الی الحال) کان الترجیح بحسب معنی راجع الی الذات اولی واحق من الترجیح الذی بحسب معنی راجع الی الحال والیہ اشار المص بقولہ واذا تعارض ضربا ترجیح بان یکون لکل واحد من القیاسین المتعارضین ترجیح فاحد الترجیحین بحسب معنی فی الذات والاخر بحسب معنی فی الحال فح کان الرجحان بالذات احق منہ ای من الرجحان الحاصل بالحال والحاصل ان الترجیح بحسب الوصف الذاتی احق من الترجیح بحسب الوصف العارض لان الحال ای الوصف العارض قائمۃ بالذات تابعۃ لہ ای للذات والتبع من حیث ھو تبع لا یصلح مبطلا للاصل من حیث ھو اصل اقول فیہ نظر لان المتبادر من قولہ لان الحال الخ ترجیح الذات علی الوصف ولا کلام فیہ وانما الکلام فی وصفین احدھما وصف ذاتی والاخر وصف عارضی کما یدل علیہ سیاق الکلام فالاولی ان یقال ان الوصف العارض قد ینفک عن الذات و یوجد الذات بغیرہ والوصف الذاتی لا ینفک فلا یوجد الذات بغیرہ وترجیح الوصف الذی لا یوجد الذات بدونہ ولا ینفک عنہ علی الوصف الذی ینفک ویوجد الذات بدونہ ظاھر وعلی ھذا الاصل وھو ان الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الوصف العارض

قلنا فی صوم رمضان انہ یتادی بنیۃ قبل انتصاف النہار لانہ رکن واحد یتعلق بالعزیمۃ فاذا وجدت فی البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالکثرۃ لانہ من باب الوجود ولم نرجح بالفساد احتیاطا فی باب العبادات لانہ ترجیح بمعنی فی الحال فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مر ذکرھا سابقا علی باب القیاس شیئان

قلنا فی صوم رمضان انہ یتادی بنیۃ ثابتۃ قبل انتصاف النہار الشرعی لانہ ای صوم رمضان رکن واحد بوحدۃ اعتباریۃ شرعیۃ حیث لا یتجزی یتعلق صحۃ بالعزیمۃ ای القصد والمراد النیۃ فان الصوم لا یصح بدون النیۃ فاذا وجدت العزیمۃ فی البعض دون البعض تعارضا ای البعضان فاما ان یفسد الکل واما ان یصح الکل فلابد من ترجیح احدھما علی الآخر فالشافعی رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادۃ فانہا وصف یوجب الفساد حیث لم توجد بعدم النیۃ فالعبادۃ وصف عارضی للامساک المعروف لان الامساک بحسب الذات لیس بعبادۃ بل صار عبادۃ بجعل اللہ تعالی وھو امر خارج عن الامساک وقد قلنا الترجیح بوصف ذاتی اقوی من وصف عارضی فرجحنا الصحیح الذی وجد فیہ النیۃ بالکثرۃ ای بکثرۃ اجزاء الصوم لوقوع النیۃ فی اکثر النہار حیث نوی قبل انتصاف النہار والترجیح بالکثرۃ ترجیح بوصف ذاتی لان المراد بالوصف الذاتی وصف یقوم بالشیٔ بحسب ذاتہ او بحسب بعض اجزائہ والکثرۃ وصف بالکثیر یقوم بحسب اجزائہ فتکون صفۃ ذاتیا لانہ ای الکثرۃ من باب الوجود ای من وجودی فہو وصف ذاتی یقوم بالکثیر بحسب اجزائہ ویمکن التوجیہ بوجہ آخر وھو ان یرجع الضمیر فی قولہ لانہ الی الترجیح بالکثرۃ کما ھو الظاھر فالمعنی ورجحنا بعض الصحیح بالکثرۃ لان ھذا الترجیح من باب الوجود ای بوصف ذاتی لان الوصف العارض بمنزلۃ المعدوم فی مقابلۃ الوصف الذاتی فیصح اختصاص الوصف الذاتی بالوجود ولی ھنا توجیہ آخر لا نذکرہ لضیق المقام ولم نرجح بالفساد بالنیۃ احتیاطا فی باب العبادات والمعنی لا نرجح الفاسد بالعبادۃ ھھنا کما نرجح جانب الفساد فی باب سائر العبادات للاحتیاط فانہ اذا اجتمع فیہا جہۃ الفساد وجہۃ الصحۃ یرجح جہۃ الفساد احتیاطا اتفاقا فالشافعی فی الصوم ایضا یرجح الفساد للاحتیاط وانما لم یترجح ھہنا جانب الفساد لانہ ای ترجیح الفساد بالعبادۃ ترجیح بمعنی فی الحال ای بوصف عارضی اذ العبادۃ فی الصوم امر عارضی کما ل نعاقتفکر فی ھذا المقام فانہ من مزال الاقدام اعلم انہ قد سبق ان موضوع علم الاصول علی المذھب المختار ھو الادلۃ الاربعۃ والاحکام جمیعا فلما فرغ المصنف من بحث الادلۃ التی ھی تثبت الاحکام شرع فی مباحث الاحکام فقال فصل ثم جملۃ ما یثبت بالحجج التی مر ذکرھا سابقا علی باب القیاس شیئان قولہ التی مر ذکرھا سابقا علی باب القیاس یفید ان القیاس لا یثبت شیئا لانہ مظہر لا مثبت فالمعنی الادلۃ الثلثۃ اعنی الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ یثبت شیئین احدھما

الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالٰى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرمة والنذر والكراهة وسياتيك الوضوح انشاء الله تعالى والثانى ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه يبحث المصنف فى القسم الثانى عن السبب والعلة والشرط والعلامة والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به اعنى فعل المكلف وبعد ذلك يبحث المحكوم عليه وهو المكلف كما سيبين المص فى فصول العقل والاهلية والامور المعترضة عليها وتلك الامور من عوارض المكلف التى يبحث عنها فى هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم (الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب والفرضية والحرمة والكراهة) يحتاج الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه وهو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان المثبت للاحكام وما يتعلق به الاحكام لما كان هو الادلة الثلثة لا القياس فلم الحق البحث عن هذا الجملة بالقياس حيث اتى المص بهذا البحث بعد القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة وهى الاحكام وما يتعلق به الاحكام فالحقناها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب القياس حيث جئ بها بعد القياس لتكون معرفة هذه الجملة وسيلة اليه اى الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق بين العلة الموثرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح والحاصل ان البحث من هذه الجملة تتمة لبحث القياس لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردنا سابقا تحت شروط القياس وحكمه والعلة الموثرة والطردية والمعارضات والترجيح فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغى ان يقدم القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فرتبته ان يقدم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة ولانه لما قلنا هذا البحث تتمة لبحث القياس فاندفع هذا السوال لان التتمة انما يذكر بعد ما هو تتمة له وان كانت معرفة التتمة وسيلة اليه فافهم اما الاحكام فانواع اربعة والمراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف والحكم بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة فهذا التقسيم انما هو لفعل المكلف لا لهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل النوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامتثال لامره بلا رعاية لجانب العبد وقيل ما يتعلق به نفع العام كتعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياها قبلة وكحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالی فیہ غالب کحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد فیہ غالب کالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهي الكفارات

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد فی زماننا من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيما له تعالى .... وهذا النوع ينتفع بشیٔ فلا يجوز ان يكون شیٔ حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء فی ذلك والنوع الثانی فی حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خالصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فیہ غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء لما نهى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث يزول به عار المقذوف ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا تجری الارث والعفو فيه وعند الشافعی حق العبد غالب فيه فيجری الارث والعفو عنده والنوع الرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد فوع الجناية على نفسه ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجری الارث والعفو فيه ويجوز الاعتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونه والصلوة وهی بعد الايمان افضل العبادات ولذا قيل انها عماد الدين ومن تركها متعمدا فقد كفر والزكوة التی تعلق بنعمة المال شكرا له ونحوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثانی عقوبات كاملة كالحدود فالحدود كاملة فی الزجر حيث لا يتجاسر بعده غالبا والنوع الثالث عقوبات قاصرة فی الزجر ونسميها اجزية والجزاء قد يطلق على العقوبة كما فی قوله تعالى جزاء بما كسبا وقد يطلق على الثواب كما فی قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فالمقصود معنى العقوبة تسمى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا يثبت بالقتل الخطاء ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامرين ای العبادة والعقوبة وهی الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية

وعبادة فیها معنی المؤنة حتی لایشترط لها کمال الاهلیة فهی صدقة الفطر و
مؤنة فیها معنی القربة وهو العشر ولهذا لایبتدأ علی الکافر وجاز البقاء علیه
عند محمد رح ومؤنة فیها معنی العقوبة وهو الخراج ولذلک لایبتدأ علی المسلم
وجاز البقاء علیه وحق قائم بنفسه

علی افعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجب بتدأ کسائر العبادات ولذلک سمیت کفارات لانها ستارات
للذنوب ولکن جهة العبادة غالبة فیها عندنا الا فی کفارة الظهار لانه منکر من القول وزور والنوع الخامس
عبادة فیها معنی المؤنة ای المحنة والثقل وهی فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم ای ثقلهم
وقیل هی مفعلة من الاون بمعنی الخرج والعدل لانه ثقل علی الانسان او من العین وهو التعب والشدة
والاصح هو الاول کذا فی المغرب والصحاح حتی لایشترط لها کمال الاهلیة وهو العقل والبلوغ
نظرا الی معنی المؤنة لان کمال الاهلیة انما یشترط لما هو عبادة محضة فهی صدقة الفطر فجهة العبادة
فیها هی کونها طهرة للصیام عن اللغو والرفث ولهذا سمیت فی الشرع صدقة ویشترط النیة فی ادائها حیث
لایصح بدون النیة کسائر العبادات ویجب صرفها الی مصارف الصدقات ووجوبها علی الانسان بسبب
راس الغیر وکون الراس فیه سببا یدل علی ان فیها معنی المؤنة کالنفقة ولکن لما کان معنی العبادة فیها غالبا
قلنا عبادة فیها معنی المؤنة ولهذا لایجب علی الصبی والمجنون عند محمد کسائر العبادات والنوع السادس مؤنة
فیها معنی القربة وهو العشر فانه فی نفسه مؤنة الارض التی یزرعها اذ لو منعه لاخلص الارض عنه السلطان
ولکن فیه معنی العبادة حیث لایجب ابتداءً الا علی المسلم ویصرف فی مصارف الزکوة الا ان الارض اصل
والنماء وصف تابع فکان معنی المؤنة فیها اصلا ومعنی العبادة تبعا ولهذا ای بسبب ان فیه معنی القربة
لایبتدأ علی الکافر کما لایبتدأ سائر العبادات لانه لیس باهل للعبادة وجاز البقاء علیه بان ملک الذمی
ارضا عشریة للمؤمن فیبقی علیه العشر کما کان عند محمد اعتبارا للمعنی للمؤنة فان الکافر اهل المؤنة والنوع
السابع مؤنة فیها معنی العقوبة وهو الخراج فانه فی نفسه مؤنة للارض التی یزرعها حتی لو منعه لاسترد السلطان
منه الارض ویعطیها الآخر ولکن فیه معنی العقوبة ولذلک لایبتدأ علی المسلم اذ المسلم لیس باهل للعقوبة
والذل فی الابتداء ولکن لما کان معنی المؤنة فیها اصلا والمسلم اهل للمؤنة جاز البقاء علیه حتی لو اشتری مسلم
من کافر ارض خراج او اسلم الکافر وله ارض خراجیة یؤخذ الخراج منه دون العشر رعایة لمعنی المؤنة والنوع
الثامن حق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیر ان یتعلق بذمة العبد شیء منه حتی یجب علیه اداؤه
بل استبقاه الله تعالی لاجل نفسه وتولی السلطان الذی هو خلیفته فی الارض اخذه وقسمته

وهو خمس الغنائم والمعادن فانہ حقٌ وجب للہ تعالیٰ ثابتاً بنفسہ بناءً علی ان الجہاد حقہ فصار المصاب بہ لہ کلہ لکنہ اوجب اربعۃ اخماسہ للغانمین منۃً منہ فلم یکن حقاً لزمنا اداؤہ طاعۃ لہ بل ہو حق استبقاہ لنفسہ فتولی السلطانَ اخذہ وقسمتہ ولہذا جوزنا صرفہ الی من استحق اربعۃ الاخماس من الغانمین بخلاف الزکوۃ والصدقات وحل لبنی ہاشم لانہ علی ہذا التحقیق لم یصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانہا اکثر من ان تحصیٰ واما القسم الثانی فاربعۃ السببُ والعِلّۃ والشرطُ والعلامۃ

وهو خمس الغنائم والمعادن فانہ ای الخمس حق وجب للہ تعالیٰ ثبت لہ تعالیٰ لا حق لاحد فیہ ثابتاً بنفسہ ای حال کون ذلک الحق ثابتاً بنفسہ من غیر تعلقہ بذمۃ المکلف بناء علی ان الجہاد حقہ فانہ اعزاز لدینہ وفیہ نفع للعالم فصار المصاب بہ ای الحاصل بالجہاد وہو مال الغنیمۃ لہ کلہ لکنہ اوجب اربعۃ اخماسہ للغانمین منۃ منہ بغیر استحقاقہم فیہ فانہم عبید لہ ولا حق للعبد فی مایعمل لمولاہ فلم یکن الخمس حقاً لزمنا اداؤہ طاعۃ لہ بل ہو حق استبقاہ لنفسہ فتولی السلطان الذی ہو خلیفتہ فی الارض اخذہ وقسمتہ ولہذا ای لان المصاب فی الجہاد حق ثابت بنفسہ ولم یجب علینا بطریق الطاعۃ جوزنا صرفہ الی من استحق اربعۃ الاخماس من الغانمین فان من الغانمین من یحتاج یجوز صرف الخمس الیہ وکذا یجوز صرفہ الی ابنائہم وآباءہم فلو کان الخمس حقا غیر ثابت بنفسہ بل کان اداؤہ واجباً علی الغانمین بطریق الطاعۃ مثل الزکوۃ لم یجز صرفہ الیہم کما لایجوز صرف الزکوۃ الی من اداہا وان افتقر والیہ اشار بقولہ بخلاف الزکوۃ والصدقات حیث لا یجوز صرفہا الی من اداہا وان افتقر وحل لبنی ہاشم لانہ علی ہذا التحقیق لم یصر من الاوساخ عطف علی قولہ جوزنا فان الخمس اذا صار بہذا التحقیق حقاً ثابتاً بنفسہ لم یصر من اوساخ الناس مثل الزکوۃ فیجوز لبنی ہاشم ولا یجوز الزکوۃ لہذا الاقسام کانت لحقوق اللہ تعالیٰ واما حقوق العباد الخالصۃ لہم فانہا اکثر من ان تحصیٰ نحو ضمان الدیۃ وبدل المتلفات والمغصوب وملک المبیع والثمن وملک الطلاق والنکاح وغیر ذلک فلما فرغ من بیان القسم الاول وہو الاحکام شرع فی القسم الثانی وہو ما یتعلق بہ الاحکام فقال واما القسم الثانی فاربعۃ السبب والعلۃ والشرط والعلامۃ ووجہ الضبط ان المتعلق ان کان داخلا فی الشئ فہو رکن والا فان کان موثرا فیہ فعلۃ والا فان کان موصلا الیہ فی الجملۃ فسبب والا فان کان توقف الشئ علیہ فشرط والا فہو علامۃ ولما کان الرکن داخلا فی الشئ ہٰہنا وہو الحکم لم یعتبر فی متعلقات الاحکام فلم یبق الا اربعۃ اقسام والسبب فی اللغۃ اسم لما یتوصل بہ الی المقصود وانما سمی

اما السبب الحقیقی فمایکون طریقا الی الحکم من غیران یضاف الیه وجوب و لا وجود ولا یعقل فیہ معانی العلل لکن یتخلل بینہ وبین الحکم علۃ لا تضاف الی السبب وذلک مثل دلالۃ السارق علی مال انسان لیسرقہ

الطریق سببا لانہ یتوصل بہ الی المقصود وفی اصطلاح الاصولیین ما بینہ المص بقولہ اما السبب الحقیقی فمایکون طریقا الوصول الی الحکم ای مفضیا الی الحکم فی الجملۃ واحترز بہ عن العلامۃ فانہا لا تفضی الی الحکم بل ھی دالۃ علیہ وعن سبب مجازی فانہ لا یکون طریقا الی الحکم کالیمین باسہ فانہ سبب مجازی للکفارۃ من غیران یضاف الیہ وجوب ای وجوب الحکم واحترز بھذا القید عن العلۃ لان الحکم یضاف وجوبہ الی العلۃ لکونہا مؤثرا فیہ ولا وجود ای لا یضاف الیہ وجود الحکم کما یضاف الی الشرط فاحترز بھذا القید عن الشرط ولا یعقل فیہ معانی العلل بوجہ من الوجوہ ای لا یکون لہ تاثیر فی وجود الحکم اصلا لا بواسطۃ ولا بغیر واسطۃ اذ لو کان کذلک لم یکن سببا حقیقیا بل سببا لہ شبہۃ العلۃ او سببا فیہ معنی العلۃ والکلام فی السبب الحقیقی کما عرفت من قولہ السبب الحقیقی واحترز بھذا عن ھذین السببین ولما کان یتوھم ان السبب الحقیقی ھو الذی لا یتخلل بینہ وبین الحکم علۃ اصلا دفعہ بقولہ لکن یتخلل بینہ ای بین السبب وبین الحکم علۃ لا تضاف تلک العلۃ الی السبب المذکور اذ لو تضاف العلۃ الی السبب والحکم مضاف الی العلۃ فیکون ذلک السبب علۃ العلۃ ویسمی سببا فیہ معنی العلۃ فیکون سببا حقیقیا اعلم ان السبب اربعۃ اقسام سبب حقیقی وسبب مجازی وسبب لہ شبہۃ العلۃ وسبب فیہ معنی العلۃ وھذا التعریف انما کان لسبب حقیقی فکما احترز عن العلۃ والشرط والعلامۃ کذلک احترز عن الاسباب الثلثۃ ولما رای المص ان الرابع ھو بعینہ السبب المجازی وعد المجازی من الاقسام لیس بمستحسن قسم السبب الی ما فیہ معنی العلۃ والی ما لیس کذلک وسمی الثانی سببا حقیقیا ولما رای ان الیمین وکذا التعلیق سبب الکفارۃ والجزاء لیس بسبب حقیقی ولا سببا فیہ معنی العلۃ قال فاما الیمین الخ ای ھذا السبب مجازی ھو قسم ثالث کما سیاتی تحقیقہ وذلک مثل دلالۃ السارق علی مال انسان لیسرقہ فمن دل السارق علی مال رجل لیسرقہ فسرق السارق بدلالتہ فدلالتہ سبب للسرقۃ لانہا تفضی الیہ من غیران تکون موجبۃ لہ ولا تاثیر لہا فی فعل السرقۃ ولکن تخلل بین الدلالۃ وبین السرقۃ علۃ وھی فعل السارق المختار وتلک العلۃ لا تضاف الی الدلالۃ اذ من دلالتہ لا یلزم ان یسرق السارق لا محالۃ بل قد لا یسرق یوفقہ اسہ علی ترکہ والسبب لا یضاف الیہ الحکم فالسرقۃ لا تضاف الی الدلالۃ فلا یضمن الدال شیئا لانہ صاحب سبب محض وایاد لالۃ المحرم علی صید فلا نسلم انہا سبب بل جنایۃ اذ الامن یزول بہا وانہ بالاحترام التزم الامن وامن الصید انما کان باختفائہ من اعین الناس فاذا دلہ

فان اضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلة وذلک مثل قود الدابة وسوقها
هو سبب لما یتلف بها لکنه فیه معنی العلة فاما الیمین بالله تعالیٰ فسمی سببا
للکفارة مجازا وکذلک تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنی درجات
السبب ان یکون طریقا والیمین تعقد للبر وذلک قط لا یکون طریقا للکفارة
ولا للجزاء لکنه یحتمل ان یؤل الیه فسمی سببا مجازا

ازال ذلک الامن فبهذه الازالة یضمن قیمته کالمودع اذا دل السارق علی الودیعة یضمن لکونه تارکا للحفظ
الملتزم وعلی هذا لا یضمن من سعی الی سلطان ظالم فی حق رجل فغرم السلطان بغیر حق ولکن افتی مشائخنا
المتاخرون بالضمان بغلبة السعاة فی هذا الزمان وکثرة الظلم والعدوان فان اضیفت العلة المتخللة
بین السبب والحکم الی السبب صار للسبب حکم العلة فی اضافة الحکم الیه لان الحکم مضاف الی العلة
والعلة الی السبب فکان السبب علة العلة فلا یکون سببا حقیقیا حتی لا یضاف الیه الحکم وذلک مثل
قود الدابة وسوقها هو ای کل واحد من السوق والقود سبب لما یتلف بها ای بالدابة بوطیها فی حالة السوق
والقود لکنه ای کل واحد من السوق والقود لیس سببا حقیقیا بل سبب فیه معنی العلة لانه قد تخللت
العلة بین القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لکنه مضاف الی القود والسوق لان الدابة فی فعلها مجبور
بالخصوص اذا کانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان یضاف الیها الحکم فلابد ان یضاف الی علة العلة
وهو السبب هذا فیما یرجع الی بدل المحل وهو ضمان الدیة والقیمة واما فیما یرجع الی جزاء المباشرة فلا یکون
الحکم مضافا الی علة العلة فلا یحرم عن المیراث ولا یجب علیه القصاص ولا الکفارة فاما الیمین بالله تعالی بان
یقول والله لا افعلن کذا فسمی سببا للکفارة مجازا وکذلک ای مثل الیمین بالله تعالی الیمین بغیر الله تعالی وهی
تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط بان یقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر یسمی سببا مجازا للجزاء لا انهما
سببان حقیقیان للکفارة والجزاء لان ادنی درجات السبب ان یکون طریقا الی الحکم واعلی الدرجات ان یکون
السبب مع کونه طریقا شبیها بالعلة او یکون فیه معنی العلة والیمین سواء کانت بالله او بغیر اسمه تعقد للبر و
ذلک البر قط لا یکون طریقا للکفارة فی الیمین بالله ولا للجزاء فی الیمین بغیر الله لانه مانع من الحنث وبدونه
لا تجب الکفارة ولا ینزل الجزاء لکنه ای الیمین وتذکیر الضمیر علی تاویل الحلف یحتمل ان یؤل الیه ای یفضی
الی الحکم عند زوال المانع فسمی الیمین سببا مجازا باعتبار ما یؤل الیه کتسمیة العنب خمرا کما فی قوله تعالی انی
ارنی اعصر خمرا والحاصل ان تعلیق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق علیه یسمی سببا مجازا
والعلاقة انه یؤل الی السببیة بان یصیر طریقا الوصول الی الحکم عند وقوع المعلق علیه ولیس بسبب

وهذا عندنا والشافعی جعله سببا هو فی معنی العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رح ويتبين ذلك فی مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء

بسبب حقيقی اذ ربما لا يفضی الى الحكم الذی هو الجزاء المرتب عليه بان لا يقع المعلق عليه والسبب الحقيقی يفضی الى الحكم وكذا اليمين بالله ثم اذا وجد المعلق عليه يصير تلك الايقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا افرد المص رح اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعی جعله ای اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو فی معنی العلة فانه اذا وجد الحنث فالموجب للكفارة ليس الا اليمين وكذا اذا وجد المعلق عليه فالموجب للجزاء ليس الا التعليق وهذا معنی العلة ولكن لما كان الشرط مانعا عن انعقاد العلة ولهذا تأخر الحكم الى وجود الحنث و المعلق عليه قلنا انه سبب فيه معنی العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا فضلا ان يكون فيه معنی العلة بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما ای باعتبار كونه علة حقيقية من حيث الحكم كذا[1] قيل والاوجه ان يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغير الله انما شرطت للبر واذا يفوت البر يلزم الكفارة او الجزاء فصار البر مضمونا بالجزاء فصار المضمون البر وهو الكفارة او الجزاء شبهة الثبوت فی الحال ای قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هی سبب حقيقی للجزاء والكفارة فافهم خلافا لزفر رح لان عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذی ذهب اليه الشافعی وبين التفريط الذی قال به زفر ويتبين ذلك ای مآل الخلاف وثمرته فی مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق والتنجيز تفعيل من قولهم ناجزا بناجز ای نقدا بنقد واصله التعجيل وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا منجزة ای غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم نكحت بالزوج الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله ای التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق فی ملكه فاذا زال المحل بتنجيز الثلث لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوج الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المص بقوله لان اليمين شرعت للبر ای لتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الحلف كان مساوی الطرفين فاذا حلف ترجح احد الجانبين وتأكد تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء بمعنى انه لو فات البر

[1] القائل صاحب غاية التحقيق ۱۲ منہ

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا فی محله كالحقيقة لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بطل

لزم الجزاء فی اليمين بغير اسه تعالى كما يلزم الكفارة فی اليمين باسه عزوجل تحقيقا لما هو المقصود من اليمين من الحل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فی الحال ای قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب والباء فی قوله به صلة الضمان والضمير يرجع الی الموصول والبر فاعل ضمن واللام فی للحال بمعنی فی والوجوب بمعنی الثبوت والمعنی صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء كالاعتاق والطلاق لان البر يضمنهما) شبهة الثبوت فی الحال ای قبل فوات البر فثبت ان اليمين سبب مجازی الجزاء والكفارة و ولكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقی كالمغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة فی يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة وان لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب لانه يمكن ان يرد المغصوب بعينه ولكن للغصب فی ذلك الوقت شبهة ايجاب القيمة حتی يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة فی يد الغاصب فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذه الجملة تاكيد لما قبلها واذا كان كذلك ای اذا ثبت ان اليمين سبب مجازی ولكن لها شبهة[1] الحقيقة فكما لابد لحقيقة الشیء من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فی غير النساء وذلك لان معنی الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فی غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح فی الرجال وهذا معنی

قوله لم يبق الشبهة الا فی محله ای فی محل السبب والضمير راجع الی شبهة كالحقيقة لا تستغنی عن المحل فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل التعليق الذی كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال ان التعليق وكذا اليمين وان لم يكونا سببا حقيقيا ولكن لهما مشابهة بالسبب الحقيقی والسبب الحقيقی يقتضی المحل فكذا شبهة فی المسئلة المذكورة اذا علق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلثا تنجيزا لم يبق المحل واذا لم يبق المحل بطل التعليق ايضا وزفر رح لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال لها ان نكحتك فانت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح ومع هذا لم يكن المحل موجودا ابتداء فلان يقع الطلاق فی المتنازع فيه اولى لوجود المحل فيه انتهاء فاجاب المص

[1] ای شبهة السببية الحقيقية ۱۲ منه

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح فی مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط فی حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما العلة فهی فی الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح فی مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذلك الشرط فی حكم العلل لان العلة للطلاق انما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذی علق به الطلاق وهو النكاح فی قوله ان نكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار فی حكم العلة وصار قوله ان نكحتك فانت طالق بمنزلة قوله ان اعتقتك فانت حر وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة فان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بما هو فی حكم العلة يبطل شبهة الايجاب فصار ذلك ای كون هذا الشرط فی حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه ای علی تحقق الشرط والشبهة السابقة علی تحقق الشرط وهی ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء يقتضی وجود المحل كما مر تقريره وكون ذلك الشرط فی حكم العلل يقتضی بطلان الايجاب ای بطلان الحكم لان الحكم لا يوجد قبل العلة كما مر تقريره انفا وبطلان الحكم يقتضی عدم المحل فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحل وعدم اقتضائه فی قوله ان نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقی التعليق سالما فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة فقياس زفر رح علی هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق واما العلة فهی فی اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لحلوله لا عن اختيار كالمرض فان المحل يتغير به من وصف القوة الی الضعف وقيل هی ما يؤثر فی امر من الامور سواء كان ذاتا او صفة وسواء اثر فی الفعل والترك كما يقال مجیء زيد علة لخروج عمرو فهی فی الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم واحترز به عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث يوجد عنده ولا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء ای بلا واسطة واحترز به عن السبب[1] والعلامة وعلة العلة لان الحكم بهذه الامور لا يثبت بلا واسطة وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداء بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد اعلم انهم اعتبروا فی حقيقة العلة ثلثة امور الاول ان تكون فی الشرع موضوعة للحكم ويضاف ذلك الحكم اليها بغير واسطة ومعنی اضافة الحكم الی العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمی وعتق بالشراء والثانی ان تكون مؤثرة فی اثبات[2] ذلك الحكم والثالث ان يثبت الحكم بوجودها

[1] قال بعض الافاضل المراد بتاثير الشیٔ ان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به وهو منشأه بذاته اقول المراد بتاثير الشیٔ هنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فی الشیٔ الآخر ۱۲ منه

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علة اسما ومعنى لا حكما

متصلا من غير فصل زمانى وسموا بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما فاذا وجدت الاوصاف الثلثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة وان وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة[1] وان لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباعتبار الامور الثلثة يحصل سبعة اقسام الاول ما يكون اسما ومعنى حكما والثانى ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما وليس من صفة العلة الحقيقية وهى التى توجد فيها الاوصاف الثلثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا لا خلاف فى تقديم العلة على المعلول بحسب الذات ويسمى هذا التقدم تقدما ذاتيا ولا فى مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وانما الخلاف فى العلل الشرعية فالمحققون على انها مثل العلل العقلية فى اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحكم عنها تاخرا زمانيا كالاستطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التى هى قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتاخر الفعل عنها تاخرا زمانيا عند جمهور اهل السنة فكذا يجب الاقتران فى العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياسا عليها واستدل المحققون عليه بانه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام والاستدلال بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ضعيف وذهب بعض مشائخنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العقلية والشرعية فيجوز تاخر الحكم عنها فى الشرعية عندهم ولما فرغ المص عن هذا شرع فى بيان اقسام العلة فقال فاذا تراخى الحكم عن العلة لمانع كما فى البيع الموقوف وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للبائع او للمشترى او لهما كان اى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه موضوع للملك والملك يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت الملك لا حكما لانفصال الملك عنه لان الملك ثبوته متاخر الى الاجازة واسقاط الخيار او مضى المدة وهذا مثال القسم الخامس من الاقسام المذكورة فان قيل فى هذا القسم يلزم تخصيص العلة اى تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر لانه لا يتصور النزاع فيها ح والجواب ان الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ كذا افاد صاحب التلويح وفيه ما فيه واما القسم الاول

[1] والاطلاق لفظ العلة على هذا القسم بسبب الاشتراك او المجاز على ما قيل ۱۲ منہ.

ودلالة كونه علة لاسبباً ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده وكذالك عقد الاجارة علة اسماً ومعنى لاحكماً ولهذا صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقدم مثاله في قوله مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تامة يوجد فيها اوصاف ثلثة ولما كان يشتبه بعض العلل بالاسباب بوجه التاخير ذكر امراً مميزاً بينهما وقال ودلالة كونه اي كل واحد من البيعين علة لاسبباً ان المانع من الحكم اذا زال باجازة المالك واسقاط الخيار اومضى المدة وجب الحكم به من الاصل يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحقه اي المبيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن فثبت انه علة لاسبب لان السبب لايستند حكمه الى الاصل ف واعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لاتثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه هناك لم يتخلل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتاخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبنى التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراخى الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكوة في اول الحول فوجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول فلايجب الزكوة ويتراخى الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجابه للحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلويح فاحفظ هذا المقام فانه ينفعك فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لاحكماً لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح ان تكون محلاً للملك فلايكون عقد الاجارة علة حكماً ولهذا اي لكون عقد الاجارة علة معنى واسماً صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكوة قبل تمام الحول لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حتی لا یستند حکمہ و کذلک کل ایجاب مضاف الی وقت علۃ اسماً ومعنی لا حکماً لکنہ یشبہ الاسباب وکذلک نصاب الزکوٰۃ فی اول الحول علۃ اسماً لانہ وضع لہ ومعنی لکونہ موثراً فی حکمہ لان الغناء یوجب المواساۃ لکنہ جعل علۃ بصفۃ النماء فلما تراخی حکمہ اشبہ الاسباب الا تری انہ انما تراخی الی مالیس بحادث بہ

حتی لا یستند حکمہ والحاصل ان عقد الاجارۃ مثال ثان للقسم الخامس ولکن الفرق بین ھذا المثال والمثال السابق ھو ان المثال الاول لا یشبہ الاسباب کما سبق تقریرہ وعقد الاجارۃ یشبہ الاسباب لما فیہ من الاضافۃ الی وقت مستقبل کما اذا قال فی شعبان اجرتک الدار من غرۃ رمضان یثبت الحکم من غرۃ رمضان فھذہ الاجارۃ لما لم یثبت من وقت الانعقاد ولم یستند حکمھا الی وجود العلۃ حیث لم یثبت من شعبان شابھت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بینھا وبین الحکم کما یتخلل الزمان بین السبب وحکمہ وکذلک کل ایجاب مضاف الی وقت مثل قولہ انت طالق غدا وھذا مثال ثالث لہ فھذا الایجاب علۃ اسماً لکونہ موضوعا للحکم المضاف الیہ ومعنی لتاثیرہ فی ذلک الحکم لا حکماً لتاخرہ الی الزمان المضاف الیہ وعدم ثبوتہ فی الحال لکنہ یشبہ الاسباب لتخلل الزمان بینہ وبین الحکم وعدم استنادہ الی وجود العلۃ من حیث لا یثبت الحکم من وقت التکلم بل من غد وکذلک نصاب الزکوٰۃ فی اول الحول علۃ لوجوب الزکوٰۃ ھذا مثال رابع اسماً لانہ وضع لہ ای لان نصاب الزکوٰۃ موضوع للوجوب شرعا ولذا یضاف الزکوٰۃ الیہ ومعنی لکونہ ای النصاب موثراً فی حکمہ وھو الوجوب لان الغناء یوجب المواساۃ ای الاحسان الی الفقیر والغنی انما یعتبر بالنصاب فصار النصاب موجبا للمواساۃ التی یتحقق فی اداء الزکوٰۃ لکنہ ای النصاب جعل علۃ بصفۃ النماء الذی اقیم حولان الحول مقامہ مثل اقامۃ السفر مقام المشقۃ کما ورد لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول فلما تراخی حکمہ ای حکم النصاب وھو وجوب الزکوٰۃ الی وجود النماء وھو لیس بعلۃ حقیقیۃ لانہ وصف غیر مستقل بنفسہ اشبہ النصاب الذی ھو علۃ الاسباب نعم لو لم یکن الحکم متراخیا الا للنماء لکان النصاب علۃ من غیر مشابھۃ بالاسباب ولو کان النماء علۃ حقیقیۃ للحکم لکان النصاب سببا محضا ثم اوضح مشابھتہ بالاسباب بوجھین احدھما ما بینہ بقولہ الا تری انہ انما تراخی الی مالیس بحادث بہ اعنی النماء الذی تراخی الیہ الحکم لیس بحادث ای ثابت بنفس النصاب لان النماء الحقیقی ھو الدر والنسل والسمن فی الحیوان وزیادۃ المال فی التجارۃ والحکمی ھو حولان الحول لا یحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمۃ وعمل التجار وتغیر الاسعار الحادث بصنعہ تعالی فلما تراخی الحکم الی ما لیس بحادث بہ تاکد الانفصال بین النصاب وبین الحکم بامر منفصل وتحقق الشبھۃ بالسبب

والی ماهو شبیه بالعلل ولما کان متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسه اشبه العلل وکان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حکمه انه لا یظهر وجوب الزکوة فی اول الحول قطعا بخلاف ماذکرنا من البیوع

اقول فیه بحث اذ لو کان ذلک علة لاوجب نفس السببیة لا شبهها فلذا احمل بعض الفضلاء هذا الکلام والکلام الاتی الذی هو دلیل ثان علی انهما دلیل واحد بان یقال تراخی حکم النصاب الی ما لیس بحادث به وهو النماء الذی لیس بعلة مستقلة للحکم لانه وصف لا یستقل بنفسه فیکون النصاب علة شبیها بالسبب نعم لو کان النماء علة مستقلة لکان النصاب سببا حقیقیا فافهم والثانی ما بینه بقوله والی ما هو شبیه بالعلل یعنی النماء الذی تراخی الیه الحکم شبیه بالعلل ولیس بعلة مستقلة کما مر فلما لم یکن علة مستقلة کان النصاب شبیها بالسبب لا سببا حقیقیا اذ لو کان النماء المتوسطة علة حقیقیة لکان النصاب سببا حقیقیا کما بینا فی دلالة السارق ولما کان یتوهم ان المتوسط بین النصاب والحکم هو النماء الذی لیس بعلة حقیقیة فتردد النصاب بین ان یکون علة یشبه السبب وسببا یشبه العلة لان المتوسط اذا یکون علة حقیقیة یکون الاول سببا محضا کما علمت فی دلالة السارق واذا یکون المتوسط ما لیس بعلة حقیقیة ولا شبیها بالعلة کان الاول علة حقیقیة واذا کان المتوسط ما لیس بعلة ولکنه یشبه العلة فتردد الاول بین الامرین المذکورین فلم قلتم النصاب علة یشبه السبب ولم تقولوا بالعکس فدفعه المص بقوله ولما کان الحکم متراخیا الی وصف لا یستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل ولو کان النماء مستقلا بنفسه لکان النصاب سببا حقیقیا ولما لم یکن مستقلا لم یکن النصاب سببا حقیقیا فلا محالة اشبه العلل وکان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف یعنی شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه وشبهة السبب من جهة توقف الحکم علی النماء الذی هو وصفه وتابع له فترجح الشبهة الذی حصل من جهة نفسه علی الشبهة الذی حصل من جهة وصفه لترجح الاصل علی الفرع فلذا قلنا النصاب علة یشبه السبب لا العکس ومن حکمه ای حکم النصاب الذی هو علة یشبه السبب انه لا یظهر وجوب الزکوة فی اول الحول قطعا وقوله قطعا داخل فی النفی والحاصل ان النصاب لما صار علة شبیهة بالسبب وتاخر حکمه الی وجود النماء لا یمکن القول بوجوب الزکوة فی اول الحول بطریق القطع لفوات وصف النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا یعمل بدون الوصف بخلاف ما ذکرنا من البیوع فان العلة للملک وهی البیع بنفسه ووصفه فی البیع الموقوف والبیع بشرط الخیار ولکن حق المالک والتعلیق

له ای الامر المنفصل ١٢ منه

ولما اشبہ العلل وکان ذلک اصلا کان الوجوب ثابتا من الاصل فی النقد یرحتی صح التعجیل لکنہ یصیر زکوۃ بعد الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیر الاحکام اسما ومعنی الا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من ھذا الوجہ وھو علۃ فی الحقیقۃ

بالشرط کانا مانعین لثبوت الحکم وھو الملک فلما زال المانع ثبت الحکم من حین العقد ولما اشبہ النصاب العلل وکان ذلک ای النصاب او شبہ العلل اصلا والنماء فرعا ووصفا لا یستقل بنفسہ کما مر تقریرہ کان الوجوب ای وجوب الزکوۃ ثابتا من الاصل فی النقد یرلان النماء وصف لا یستقل بنفسہ بل بالنصاب فلما ثبت استند الی اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانہ حولی کشجرۃ تبقی علی الارض بمائۃ سنۃ فیکون الموصوف بھذا البقاء ھی بعینھا من اول ما نبتت فلما اسند النماء الی النصاب من اول الحول سند الوجوب الذی کان موقوفا علی النماء الی النصاب ایضا من اول الحول حتی صح التعجیل ای تعجیل الزکوۃ قبل تمام الحول لوجود اصل العلۃ لکنہ ای المعجل یصیر زکوۃ بعد الحول لعدم وصف العلۃ فی الحال فاذا تم الحول ونصابہ کامل جاز المودی عن الزکوۃ لاستناد الوصف الی اول الحول خلافا لمالک لان النصاب قبل تمام الحول لیس لہ حکم العلۃ عندہ وکونہ ناميا بالحول بمنزلۃ الوصف الاخیر من علۃ ذات وصفین فلا یجوز تعجیل الزکوۃ قبل الحول عندہ کما لا یجوز تعجیل الکفارۃ قبل الحنث وقال الشافعی النصاب قبل الحول علۃ تامۃ لوجوب الزکوۃ لیس فیھا شبھۃ الاسباب ولو کان وصف کونہ حولیا من العلۃ لما صح التعجیل قبلہ کما لا یصح التعجیل قبل النصاب بل الحول جعل لتاخیر المطالبۃ عن صاحب المال تیسیرا لہ فعندہ اذا ادی قبل تمام الحول وقع المودی زکوۃ غیر موقوف علی حلول الاجل کالمدیون اذا ادی الدین قبل الاجل واذا وقع المودی زکوۃ فلیس لہ ان یسترد من الفقیر قبل الحول وکذلک مرض الموت علۃ لتغیر الاحکام التی تتعلق بمالہ من تعلق حق الوارث بہ وحجر المریض عن التبرع بما زاد علی الثلث اسما لانہ وضع فی الشرع للتغیر من الاطلاق الی الحجر ومعنی لکونہ موثرا فی الحجر عن التصرفات بما زاد علی الثلث کما ورد فی حدیث سعدؓ ولما لم یکن علۃ حکما اشار الیہ الا ان حکمہ یثبت بہ بوصف الاتصال بالموت فاشبہ الاسباب من ھذا الوجہ وھو علۃ فی الحقیقۃ یعنی حکم مرض الموت وھو الحجر عن التصرفات انما یثبت بالمرض بوصف اتصالہ بالمیت کالنصاب کان حکمہ موقوفا علی وصف النماء فلما تراخی حکمہ الی وصف الاتصال اشبہ الاسباب وفی الحقیقۃ ھو علۃ ووجہ قولنا تراخی حکمہ الی وصف الاتصال ھو انہ لو وھب المریض جمیع مالہ وسلمہ الی الموھوب کان ملکا لہ فی الحال لان العلۃ التی تمنع عن التصرفات

وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هی من موجبات الشری وهو الملك فكان علة يشبه السبب كالرمی واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهی مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلومات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها ويسترد منه مازاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولو برء من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بوصفها وهذا اشبه بالعلل من النصاب يعنی المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصف الاتصال الذی يتراخی اليه الحكم حادث من المرض لان الآلام التی توصل الی الموت تحدث من المرض بخلاف النماء فانه لايحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصف الاتصال امرا اجنبيا لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه الی امر اخر بخلاف النصاب فلذا صار عليته للحكم اقوی من النصاب فهذا امثال خامس له وعد بعضهم هذا المثال والمثال الآتی وهو شراء القريب مثالا للعلة التی فی حيز الاسباب ای علة يشبه الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب قسما اخر سوی الاقسام السبعة فبين تلك العلة وبين العلة اسما ومعنی لاحكما عموم من وجه لصدقهما فی الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فی شراء القريب وصدق الثانی فقط فی البيع الموقوف فعلی هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة اسما ومعنی لاحكما بل هو علة اسما ومعنی وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هی من موجبات ای مقتضيات الشری وهو الملك لان الشری يوجب الملك والملك فی القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فيكون العتق مضافا الی اوله بواسطته فمن حيث انه علة العلة فكان علته ومن حيث توسط بينهما الواسطة يشبه السبب كالرمی فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث ان القتل بالرمی انما يتوقف علی نفوذ السهم ومضيه فی الهواء حتی لايجب القصاص بمجرد الرمی ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمی كان الرمی علة لاسببا كالشراء للعتق اعلم ان المص لم يصرح فی هذا المثال انه علة اسما ومعنی لاحكما كما صرح فی غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم فی يفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنی لاحكما وان المصنف اختار مذهب فخر الاسلام وجعل العلة المتشابهة بالسبب قسما اخر واورده بعد العلة اسما ومعنی لاحكما واما مثال العلة معنی وحكما لا اسما فما بينه المص بقوله واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق واحترز بقوله مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا فی الحكم دون الاخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر فی

كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه مؤثر فيه وللاول شبهة العلل حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفى علة الربوا لان الربوا النسية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لرجحانه على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه مؤثر فيه يعنى الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكما لوجود الحكم عنده والوصف الاول وان كان موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرجحان الوصف الاخير على الاول بسبب وجود الحكم عند وجوده فان الحكم اذا اوجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير راجحا عليه فاذا كان راجحا يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوما وهو علة معنى ايضا فان المؤثر فى الحكم هو الوصف الاخير واما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقرابة والملك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايهما كان فان كان الملك اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وهو محرم منه فالملك ح علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القرابة يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيه كما فرضنا وان كان القرابة اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه فتكون القرابة علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لكونه مؤثرا فيه لا اسما لانه ليس بموضوع له ويكون الملك ح علة معنى فقط لكونه مؤثرا كما فرض لا حكما لانه لم يوجد عنده العتق بل اذا ادعى القرابة ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام وللاول شبهة العلل اى للوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل وليس هو سبب محض غير مؤثر فى المعلول والا لكان الجزء الاخير هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفى علة الربوا اى الوصفان القدر والجنس فبمجموعهما علة كاملة لربوا الفضل الذى هو الربوا حقيقة حتى لو باع صاع الحنطة بصاعى الحنطة لا يجوز وحرمة الربوا النسية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب الهروى بالثوب الهروى لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا فى حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت الاثمان بتفاوت النقد والنسية حتى يزاد الثمن فى المبيع نسية فلما لم يكن الربوا النسية فضلا حقيقة حتى يحتاج فى تحريمه الى مجموع الوصفين الذى هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة اى باحد الوصفين الذى مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

والسفر علۃ للرخصۃ اسما وحکما لا معنی فان المؤثر ہی المشقۃ لکن السبب اقیم مقامہا تیسیرا واقامۃ الشیٔ مقام غیرہ نوعان احدہما اقامۃ السبب الداعی مقام المدعو کما فی السفر والمرض والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن المحبۃ اقیم مقام المحبۃ فی قولہ ان احببتنی فانت طالق وکما فی الطہر اقیم مقام الحاجۃ فی اباحۃ الطلاق واما الشرط فہو فی الشریعۃ عبارۃ عما یضاف الیہ الحکم

شبہۃ العلل فکما ان القوی یثبت بالقوی کذلک الضعیف یثبت بالضعیف والسفر علۃ للرخصۃ اسما لانہا تضاف الیہ فی الشرع یقال القصر رخصۃ السفر وحکما لانہا تثبت بنفس السفر متصلا بہ لا معنی فان المؤثر فی الرخصۃ ہی المشقۃ دون السفر کما اشار الیہ اللہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر لکن السبب ای سبب المشقۃ وہو السفر غالبا اقیم مقامہا ای مقام المشقۃ تیسیرا علی العباد ولانہا امر باطن یتفاوت احوال الناس فیہ فلا یمکن الوقوف علی حقیقتہا فاقام السفر مقامہا لانہ سبب لہا فی الغالب وہذا امثال للعلۃ اسما وحکما لا معنی ولما بلغ کلام الشیخ الی اقامۃ الشیٔ مقام غیرہ شرع فی بیانہ وقال واقامۃ الشیٔ مقام غیرہ نوعان احدہما اقامۃ السبب الداعی مقام المدعو کما فی السفر والمرض فالسفر سبب داع الی المشقۃ ولما کان الاطلاع علیہا متعذرا اقیم مقام المشقۃ وجعل علۃ للرخصۃ اسما وحکما وکذلک المرض سبب داع الی التلف وازدیاد المرض الذی ہو موجب حقیقی للرخصۃ لکن لما کان ذلک امرا باطنا سقط اعتبارہ فی اضافۃ الحکم الیہ اقیم المرض مقامہ صار الحکم متعلقا بہ والثانی اقامۃ الدلیل مقام المدلول کما فی الخبر عن المحبۃ اقیم ذلک الخبر الذی ہو دلیل علی المحبۃ التی تکون فی القلب لا یمکن الاطلاع علیہا بغیر الکلام الدال علی ما فی القلب کما قیل جعل الکلام علی الفؤاد دلیلا مقام المحبۃ فی قولہ لامرأتہ ان احببتنی فانت طالق فقالت احبک فیقع الطلاق وکما فی الطہر الخالی عن الجماع وہو دلیل علی حاجۃ الطلاق اقیم ذلک الطہر مقام الحاجۃ الی الطلاق فی اباحۃ الطلاق یعنی ان الطلاق امر ممنوع لما فیہ من قطع النکاح المسنون الا انہ شرع ضرورۃ انہ قد یحتاج الیہ عند العجز عن اقامۃ حقوق النکاح والحاجۃ امر باطن لا یوقف علیہ فاقیم دلیلہا وہو زمان یتجدد فیہ الرغبۃ وہو الطہر الخالی عن الجماع مقام الحاجۃ تیسیرا اقول فیہ وہن لان الطہر نفسہ لیس دلیل الحاجۃ کما لا یخفی والاولی ان یقال الدلیل للحاجۃ ہو الاقدام علی الطلاق فی الطہر لانہ زمان یرغب الوطی فیہ فاذا اراد الطلاق فیہ فیعلم منہ ان لحاجۃ الی الطلاق المانع عن الوطی والفرق بین السببین لا یخلو عن تاثیر لہ فی السبب والدلیل قد یخلو عن ذلک فتکون فائدتہ العلم بالمدلول لا غیر اعلم ان المصنف اقتصر علی بعض الامثلۃ لان کثیرا من المسائل الاختلافیۃ تبتنی علیہ ولم یات بالامثلۃ بجمیع اصناف العلل واما الشرط فہو فی اللغۃ العلامۃ وفی الشریعۃ عبارۃ عما یضاف الیہ الحکم احترز عن السبب

توضیح الشرط

ومعنی الشرط

وجودا عندہ لا وجوبا به فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقوله انت طالق
عند دخول الدار لا به وقد یقام الشرط مقام العلة کحفر البیر فی الطریق
هو شرط فی الحقیقة لان الثقل علة السقوط والمشی سبب محض لکن
الارض کانت ممسکة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع
فثبت انه شرط ولکن العلة لیست بصالحة للحکم

والعلامة لان الحکم لا یضاف الیها وجودا عندہ لا وجوبا به ای یتوقف وجود الشئ علیه بان یوجد عند وجودہ
لا وجوبه به واعلم ان الشرط علی ما ذکرہ المحققون علی اربعة اقسام الاول شرط محض والثانی شرط فیه معنی
العلة والثالث شرط فیه معنی التبعیة والرابع شرط مجازا ای اسما ومعنی لا حکما کاول الشرطین علق
بمجموعهما الحکم ووجه الضبط ان وجود الحکم ان لم یکن مضافا الیه فهو الرابع وان کان فان تخلل بینه وبین
الحکم فعل فاعل مختار غیر منسوب الیه وکان غیر متصل به فهو الثالث کحل قید العبد والا فان لم یعارضه علة
تصلح لاضافة الحکم الیها فهو الثانی کشق الزق وان عارضه فهو الاول کدخول الدار وذکر فخر الاسلام قسما
خامسا سماہ شرطا فی معنی العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط کالاحصان
فی الزنا فعلی هذا اقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا به یعنی اذا قال احد لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار یقع الطلاق عند الدخول و
لا یجب به بل الوجوب انما کان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولکن وجودہ کان موقوفا علی هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حیث لا اثر له فی الطلاق لا فی الوجوب ای الثبوت ولا فی الوصول الیه لم یکن سببا
ولا علة بل کان علامة محضة ولما کان شبیها بالعلل وکان بین العلامة والعلة فسمیناہ شرطا بهذا الوجه
من حیث یضاف الیه وجود الطلاق وهذا مثال للقسم الاول ومثال القسم الثانی ما بینه بقوله وقد یقام
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم یکن لها تاثیر فی الحقیقة کحفر البیر فی الطریق ای طریق غیر مملوک للحافر
هو ای الحفر شرط فی الحقیقة لتلف ما یتلف بالسقوط فیه لان الثقل لمیلان طبعه الی السفل علة السقوط
والمشی سبب محض لانه مفض الی الوقوع فی البیر ولیس بعلة له بدلیل انه لو نام فی موضع تحفر ما تحته یحصل
الوقوع بدون المشی لکن الارض کانت ممسکة ای مانعة عن الوقوع فی البیر وهذا معنی قوله مانعة عمل الثقل
فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبیل الشرط فثبت انه شرط ولما کان یرد ان الحکم لا یضاف الی الشرط
مع وجود العلة والعلة للهلاک هو الثقل والشرط علی ما اثبتم هو الحفر فلا بد ان یضاف الحکم الی الثقل لا الی
الحفر فلا یجب الضمان فدفعه بقوله ولکن العلة هو الثقل لیست بصالحة للحکم ای لاضافة الحکم

لان الثقل امر طبعی لاتعدی فیہ والمشی مباح بلا شبہۃ فلم یصلح ان یجعل علۃ بواسطۃ الثقل واذا لم یعارض الشرط ما ھو علۃ وللشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود اقیم مقام العلۃ فی ضمان النفس والاموال جمیعا واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لم یکن الشرط فی حکم العلۃ ولھذا قلنا ان شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الیمین لانھم شھود العلۃ وکذلک العلۃ والسبب اذا اجتمعا

الیہا الا ان الثقل امر طبعی لان اللہ تعالٰی خلق کذلک لاتعدی فیہ وھذا الضمان ضمان العدوان فلم یصلح بما لا عدوان فیہ فثبت ان العلۃ غیر صالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا والحکم انما یضاف الی العلۃ اذا کانت صالحۃ لہ واذا کانت غیر صالحۃ فکیف یضاف الیہا فلم یصح ما قلتم ولما کان یرد سلمنا ان العلۃ لاتصلح فعند وجود السبب وھو المشی کیف ضمنتم الحکم الی الشرط الذی ھو ابعد من السبب فینبغی ان یضاف الی المشی فدفعہ بقولہ والمشی مباح بلا شبہۃ فلم یصلح ان یجعل علۃ للتلف بواسطۃ الثقل لان الواجب ضمان الجنایۃ ولما کان المشی مباحا فلا جنایۃ فیہ ولا ضمان بدون الجنایۃ فلم یصلح ھو ایضا الا ان یضاف الیہ الحکم فح لابد ان یضاف الحکم الی الشرط والیہ اشار بقولہ واذا لم یعارض الشرط ما ھو علۃ وھو الثقل فانہ لایصلح لان یعارض الشرط فی اضافۃ الحکم کما مر بیانہ ومع ھذا للشرط شبہۃ بالعلل لما یتعلق بہ من الوجود ای للشرط شبہۃ بالعلل فی انہ یتعلق بہ وجود الحکم کما یتعلق بالعلۃ والضمیر فی قولہ بہ یرجع الی الشرط ومن الوجود بیان لما اقیم الشرط مقام العلۃ فی ضمان النفس والاموال جمیعا فیجب بالحفر ضمان النفس اذا اتلفت نفس بوقوعہا فی البیر وضمان شئ اٰخر اذا تلف ھو ولکن لایجب الکفارۃ ولا یحرم عن المیراث لانہما متعلقان بالمباشرۃ ولا مباشرۃ للقتل ھذا اذا لم تکن العلۃ صالحۃ واما اذا کانت العلۃ صالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا لم یکن الشرط فی حکم العلۃ ولھذا قلنا ان شھود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعا بعد الحکم ان الضمان علی شھود الیمین لانھم شھود العلۃ یعنی اذا شھد رجال بان رجلا علق طلاق امرأتہ بدخول الدار وھذہ الشھادۃ شہادۃ الیمین لان التعلیق یمین یبد انہ یمین بغیر اللہ تعالٰی ثم شھد قوم بوجود الشرط ای بانہا دخلت الدار وقضی القاضی بوقوع الطلاق ولزوم المھر ثم رجع شھود الشرط و الیمین جمیعا فالضمان علی شھود الیمین خاصۃ لان الیمین علۃ لوقوع الطلاق ولزوم المھر وھذہ العلۃ صالحۃ لان یضاف الیہ الحکم فلا یضاف الی الشرط ح کما قلنا فالضمان ای ما اداہ الرجل الی امرأتہ من المھر علی شھود العلۃ خاصۃ وکذلک العلۃ الصالحۃ لاضافۃ الحکم الیہا والسبب اذا اجتمعا

سلہ فان قلت الیمین لیست بعلۃ قبل وجود الشرط قلت سمیناہ علۃ باعتبار ایل الیہ او باعتبار ان العلۃ اعم من الحقیقۃ و عمافیہ معنی السببیۃ ۱۲ منہ

سقط حکم السبب کشہود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم ان الضمان علی شہود الاختیار لانہ ہو العلۃ والتخییر سبب وعلی ہذا قلنا اذا اختلف الولی والحافر فقال الحافر انہ اسقط نفسہ کان القول قولہ استحسانا لانہ یتمسک بما ہو الاصل وہو صلاحیۃ العلۃ للحکم وینکر خلافۃ الشرط بخلاف ما اذا ادعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب علۃ

سقط حکم السبب ای کما یسقط اعتبار الشرط عند العلۃ الصالحۃ لاضافۃ الحکم کذلک یسقط اعتبار السبب ایضا کشہود التخییر والاختیار اذا اجتمعوا فی الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحکم ان الضمان علی شہود الاختیار لانہ ہو العلۃ والتخییر سبب یعنی اذا شہد شاہدان ان الزوج خیر امرأتہ وآخران بان المرأۃ اختارت نفسہا ہذا الاجتماع فی الطلاق واما فی العتاق فصورتہ ہکذا شہد شاہدان ان المولی قال لعبدہ ان شئت فانت حر وہذہ شہادۃ التخییر ثم شہد اٰخران بانہ اختار العتق بان قال شئت فی ذلک المجلس ثم قضی القاضی بالطلاق وبلزوم المہر علی الزوج وبالعتاق علی المولی ثم رجعوا عن الشہادۃ جمیعا فالضمان وہو المہر وقیمۃ العبد علی شہود الاختیار لانہ ہو العلۃ للحکم وہو صالح لان یضاف الیہ الحکم واما التخییر فسبب محض لانہ مفض الی الحکم فعند وجود العلۃ الصالحۃ للحکم لا یضاف الحکم الی السبب فلا ضمان علی شہود التخییر وعلی ہذا ای علی ما قلنا ان الحکم لا یضاف الی الشرط عند وجود العلۃ الصالحۃ لہ قلنا اذا اختلف الولی ای ولی الہالک الواقع فی البئر والحافر فقال الحافر انہ ای الواقع فی البئر اسقط نفسہ ای وقع عمدا فعلی قولہ الحافر لا یجب الضمان علیہ لان الحفر شرط والوقوع عمدا علۃ صالحۃ لان یضاف الیہا الحکم وہو التلف فعند المعارضۃ لا یعتبر الشرط وقال الولی انہ وقع بغیر عمد فحینئذ یعتبر الشرط کما مر کان القول المقبول قولہ ای قول الحافر استحسانا ثم بین وجہ الاستحسان لانہ یتمسک بما ہو الاصل وہو صلاحیۃ العلۃ للحکم وینکر خلافۃ الشرط یعنی الاصل ہو ان العلۃ صالحۃ للحکم واما کون الشرط خلیفۃ لہا فہو امر عارضی یتحقق عند الضرورۃ وہی عدم صلاحیۃ العلۃ للحکم فالحافر لما ادعی انہ وقع عمدا تمسک بہذا الاصل وانکر خلافۃ الشرط فلذا یقبل قولہ خلافا للقیاس وفی القیاس ان یقبل قول الولی لان ظاہر الحال شاہد لہ اذ الانسان لا یلقی نفسہ عادۃ وہو القول القدیم لابی یوسف ونحن نقول الظاہر یعارضہ ظاہر اٰخر وہو ان البصیر یری امامہ بئرا فکیف یقع بغیر التعمد ولانہ لو یسلم قولہ یلزم الضمان علی الحافر بالظاہر والظاہر یصلح حجۃ للدفع ولا یصلح ان یکون حجۃ ملزمۃ علی الغیر فترکنا القیاس لفسادہ الباطن بخلاف ما اذا ادعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدق لانہ صاحب علۃ یعنی اذا جرح رجل رجلا ومات المجروح واختلف الولی المجروح والجارح فقال الجارح انہ مات

وعلى هذا قلنا اذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
وله حكم السبب لما انه سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت
يمنة ويسرة ثم اصابت شيئا لم يضمنه

بسبب اخر وقال الولي انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجارح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يصلح
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قوله في المعارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي المتمسك بالاصل فيجب الضمان على الجارح ولما فرغ عن شرط فيه معنى العلة شرع في قسم
ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اي على ان العلة الصالحة للحكم لا يضاف
الحكم الى الشرط والسبب قلنا اذا حل انسان قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
اذ القيد كان مانعا وحل القيد ازالة المانع وازالة المانع شرط كما مر ولكن تخلل بينه وبين
الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للاباق فلا يضاف الى الشرط وله حكم السبب لما انه
اي الحل سبق الاباق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر والحاصل ان الحل وان كان
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب اذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما ان الشرط
يتاخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف فثبت ان له حكم
السبب ثم هو اي الحل وان شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذي له
حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة وهنا ليس كذلك لانه قد اعترض عليه اي الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو الاباق فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه
ثبت انه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة فلا يضاف الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذي
فيه معنى العلة كحفر البير فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لانه صاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا اي حل القيد كمن اي كفعل من ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم اصابت
شيئا لم يضمنه المرسل اي اذا ارسل انسان دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق ثم
سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انها انشأت سيرا اخر باختيارها نعم لو لا يكون لها طريق اخر سوى ذلك
الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها وكذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا قال ابو حنیفة وابو یوسف رضی الله عنهما فیمن فتح باب قفص فطار الطیر انه لم یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمه

علی وجهها فانه لو اصابت شیئا حینئذ یجب الضمان علی المرسل لانه سائق لها ما دامت تسیر علی سنن ارساله ولما کان یتوهم انه کیف یکون حل القید وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب فدفعه بقوله الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا یعنی کلاهما فی عدم الضمان فیهما فیه سویان وان کان المرسل صاحب سبب لان الارسال لیس بازالة المانع وقد تخلل بینه وبین التلف فعل فاعل مختار وهو غیر منسوب الی السبب حیث لم تذهب علی سنن ارساله واما من حل القید فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سببا باعتبار تقدم الشرط علی العلة والحاصل ان ما ثبت الاصل الذی مر هو ان العلة اذا کانت صالحة للحکم فلا یضاف الحکم الی السبب والی الشرط فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد وهما صالحان لان یضاف الیهما الحکم لان فعلهما فعل فاعل مختار وقد اعترض علی فعل صاحب الارسال ومحل القید فلا یضاف الی من حل القید لانه صاحب شرط وجعل مسببا ولا الی المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنیفة وابو یوسف رضی الله عنهما فیمن فتح باب قفص فطار الطیر انه لم یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سببا محضا فلم یجعل التلف مضافا الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هدر دمه حاصله ان عند محمد فعل الطیر والدابة طبعی بمنزلة سیلان الماء عن الزق بعد الخرق فلا یصلح لاضافة التلف الیه فیضاف الی الشرط وهو فتح القفص فیضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطیر غیر صالحة لاضافة الحکم الیه وعند الشیخین فعل الطیر وکذا فعل الدابة اختیاری مثل فعل العبد فعلی هذا الاصل عندهما لا ضمان علی من فتح باب القفص فطار الطیر لان فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطیر صالحة لان یضاف الیها الحکم فلما اعترض هذا الفعل علی الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع ولکن له حکم السبب من حیث انه یتقدم علی العلة) بقی الشرط سببا محضا لیس فیه معنی العلة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا یضاف الیه الحکم فلا ضمان علیه هذا بخلاف السقوط فی البیر فانه وان اعترض علی الشرط وهو الحفر لکنه لیس بفعل اختیاری حتی یضاف الیه الحکم فاذا لا بد ان یضاف الی الشرط ولذا قلنا

واما العلامة فما یعرّف الوجود من غیران یتعلق به وجوب ولا وجود وقد یسمی العلامة شرطا مثل الاحصان فی باب الزنا فانه اذا ثبت کان معرفا لحکم الزنا فاما ان یوجد الزنا بصورته ویتوقف انعقاده علة علی وجود الاحصان فلا

وذلک

لو وقع فی البیر عدا یضاف الیه الحکم فلا ضمان علی الحافر فی هذه الصورة فیکون دمه هدرا ف والقسم الرابع شرطا اسما لاحکما کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما مثاله قوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالدخول فی الدار الاولی شرط اسما لتوقف الحکم علیه فی الجملة لاحکما لعدم تحقق الحکم عنده بل الحکم انما یوجد عند الدخول للدار الثانیة فهو شرط اسما وحکما من جمیع الوجوه فلو وجد الشرطان فی الملک بان دخلت الدارین وهی فی نکاحه فلا شک ینزل الجزاء فیقع الطلاق اتفاقا وان لم یوجدا فی الملک بان ابانها فدخلت الدارین او وجد الاول فی الملک دون الثانی بان دخلت احدیهما وهی فی نکاحه ثم ابانها فدخلت الاخری لم تطلق اتفاقا وان وجد الثانی فی الملک دون الاول بان ابانها فدخلت احدیهما ثم تزوجها فدخلت الاخری ففیها اختلاف تطلق عندنا لنزول الجزاء لان المدار علی اخر الشرطین وانما یحتاج الی الملک وقت التعلیق ووقت نزول الجزاء والملک فی الوقتین موجود واما ما بین ذلک فلا یوجد الملک ولا احتیاج الیه وعند زفر لا تطلق لان الشرطین شیء واحد فی وجوب الجزاء فکما فی احدهما یشترط الملک کذا فی الاخری فاذا لم یوجد الملک فی الاول لا یقع الطلاق کما لا یقع اذا وجد الملک فی الاول دون الثانی بالاتفاق والخامس شرط فی معنی العلامة کالاحصان فی الزنا والمصنف ترک هذین القسمین وان کان ذکر العلامة یغنی عن الخامس واما العلامة فهی فی اللغة الامارة کالمیل للطریق والمنارة للمسجد واما فی الشرع فما بینه بقوله فما یعرف الوجود ای وجود الحکم واحترز به عن السبب من غیر ان یتعلق به وجوب ای وجوب الحکم ف احترز به عن العلة ولا وجود ای وجود الحکم واحترز به عن الشرط فالعلامة دلیل محض علی وجود الحکم عند وجودها وعلم علیه فحسب مثل الاذان انه علم الصلوة وقد یسمی العلامة شرطا مجازا وهو القسم الخامس من الشرط فانه فی الحقیقة علامة ولکنه یسمی شرطا مجازا مثل الاحصان فی باب الزنا فانه اذا ثبت کان معرفا لحکم الزنا وهو الرجم فهو حال فی الزانی ودلیل علی انه اذا وجد الزنا فی تلک الحال لیلزم الرجم ولیس بشرط لحکم الزنا کما بینه بقوله فاما ان یوجد الزنا بصورته ویتوقف انعقاده ای الزنا علة علی وجود الاحصان فلا ای لو کان الاحصان شرطا لحکم الزنا وهو الرجم والحال ان الزنا علة للرجم لتوقف کون الزنا علة علی وجود الاحصان والامر لیس کذلک لانه لو حدث الاحصان بعد الزنا لا یثبت بوجوده الرجم فلو کان شرطا لثبت بوجوده الرجم فلو اوجد الزنا وهو العلة ثم وجد الاحصان وهو علی قولکم شرط صحیح لتاخره عن العلة ومع هذا لا یثبت الحکم فثبت انه لیس بشرط و معلوم انه لیس بعلة ولا سبب ایضا لانه لیس بطریق مفض الیه فلا محالة هو علامة ف هذا ما ذهب الیه

وذلک

ولهذا لم یضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال فصل اختلف الناس فی العقل اھو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنہ محرمة لما استقبحہ علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیة

القاضی الامام ابوزید فی التقویم واختارہ بعض المتاخرین واما المتقدمون وعامة المتاخرین فقد جعلوا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان شرط الشئ ما یتوقف علیہ وجودہ والاحصان کذلک واما تقدمہ علی وجود الزنا فلا ینافی ذلک لان تاخر الشرط عن صورة العلة لیس بلازم بل بعض الشروط یتقدمها کشرط الصلوة وشهود النکاح وذهب بعضهم الی انہ شرط فیہ معنی العلامة ولهذا ای لان الاحصان علامة ولیس بشرط حقیقی لم یضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال یعنی اذا شهد القوم علی رجل انہ زنی ثم شهد الاخرون انہ محصن فرجم فان رجع شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدیة علیهم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعدہ لانهم کانوا شهود العلامة والعلامة لا یتعلق بها وجوب ولا وجود فلا یجوز اضافة الحکم الیها بوجہ فاذا لم یضف الرجم الی العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان بریئون عنہ فلا ضمان علیهم خلافا لزفر فان عندہ علیهم ضمانا لان الاحصان شرط الرجم فیضاف الحکم الیہ والجواب انہ لیس بشرط کما قلنا فلا یجوز اضافة الحکم الیہ ولو سلمنا انہ شرط کما ذهب الیہ المتقدمون ولکن عند وجود العلة الصالحة للحکم لا یضاف الحکم الی الشرط فشهود الزنا شهود العلة وهی صالحة للحکم فیضاف التلف الیهم فیجب علیهم الضمان خاصة ان رجعوا عن الشهادة فان ثبتوا انقطع الحکم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بیان الاحکام وما یتعلق بہ الاحکام وکان البحث من هذین الامرین بحثا عن المحکوم بہ وهو فعل المکلف شرع فی بیان المحکوم علیہ وهو المکلف فشرع فی اهلیتہ و لما کان من المعلوم ان اهلیتہ لا تحصل بدون العقل فبدأ بذکر العقل اولا فقال فصل اختلف الناس فی العقل اھو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنہ مثل معرفة الصانع بالالوهیة و شکر المنعم محرمة لما استقبحہ مثل الجهل بالصانع وکفران النعمة علی القطع والبتات فوق العلل الشرعیة لان العلل الشرعیة لیست بموجبة بذاتها بل هی امارات فی الحقیقة ومع هذا تجری فیها النسخ والتبدیل بخلاف العلل العقلیة فانها موجبة ومحرمة بنفسها وغیر قابلة للنسخ والتبدیل فلذا کان العقل فوق العلل الشرعیة ف اعلم ان القبح والحسن یطلقان علی ثلثة معان الاول کون الشئ ملائما للطبع او منافرا لہ الثانی کونہ صفة کمال او صفة نقصان والثالث کون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وکونہ متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنیین الاولین یثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنی الثالث فهو المتنازع فیہ عند الفریقین کذا فی التوضیح فلم یجوزوا المعتزلة بناء علی اصلهم

فلم یجوزوا ان یثبت بدلیل الشرع ما لا یدرکه العقل ویقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغیرا کان او کبیرا فی الوقف عن الطلب وترک الایمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعریة لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع ومن اعتقد الشرک ولم تبلغه الدعوة فهو معذور والقول الصحیح فی الباب ان العقل معتبر لاثبات الاهلیة

ان یثبت بدلیل الشرع ما لا یدرکه العقل کرؤیة الله تعالی وعذاب القبر والمیزان وعامة احوال الآخرة او یقبحه فما یقبحه العقل لا یجوز ان یثبت بدلیل شرعی فلذا انکروا کون القبائح مخلوقة له لان اضافتها الی الله قبیح عند العقل وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل ثم فسر ذلک بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغیرا کان او کبیرا فی الوقف عن الطلب وترک الایمان وان لم تبلغه الدعوة یعنی من عقل سواء کان صغیرا او کبیرا ثم منع نفسه عن طلب الحق وترک الایمان بالله تعالی لا یقبل عذره یوم القیمة عند الله تعالی وان لم یاته الرسول وان لم یرد علیه السمع بان نشأ علی شاهق الجبل لان عقله کان کافیا فی ذلک وقالت الاشعریة لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع فلا یعرف حسن الایمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بدون السمع ولهذا قالوا ومن اعتقد الشرک ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتی جاز ان یکون من اهل الجنة وتمسکوا بقوله تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا ای لیس من شاننا ولا یجوز منا ذلک التعذیب الی ان نبعث رسولا واستدلوا بدلائل عقلیة ایضا منها ان الحسن والقبح لیسا بذاتیین فانه لو کان کل واحد منهما ذاتیا لم یتخلف عن الفعل والتالی باطل فان الکذب هو من اقبح القبائح قد یکون واجبا العصمة نبی وانقاذ بریٔ والجواب لا نسلم ان الکذب صار حسنا فی الصورة المفروضة بل غایة الامر ان هنا اختیار ارتکاب اقل القبیحتین اللذین احدهما تجویز قتل النبی والثانی الجنایة بالکذب واقلهما الکذب والقول الصحیح فی الباب ای فی باب العقل هو مختار الحنفیة ان العقل معتبر لاثبات الاهلیة ای اهلیة الخطاب اذ الخطاب بمن لا یعقل قبیح فلیس العقل مهدرا کما قالت الاشعریة ولا موجبا بنفسه کما قالت المعتزلة فمن لم تبلغه الدعوة لا یکون مکلفا بمجرد العقل من غیر ان یمر علیه زمان التجربة والتامل لان العقل لیس بموجب بنفسه بل هو آلة الادراک فاذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان معذورا حیث لم یجد مدة یتمکن فیها الادراک والتامل فاذا امهله الله تعالی حتی اعانه بالتجربة وادرک العواقب ثم لم یومن بالله تعالی لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان ادراکه مع مشاهدة دلائل التوحید بمنزلة الدعوة اذ العقل حینئذ قائم مقام الرسول علیه السلام فمذهبنا بین الافراط والتفریط وترجمة الخلاف ان حسن الافعال وقبحها شرعی عند الاشعریة ای لا یعرف بغیر بیان الشارع ان هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب وهذا للذم والعقاب لا دخل للعقل فیه اصلا فما امر الشارع به فهو حسن وما نهی عنه فهو قبیح بهذا المعنی وان انعکس الامر لانعکس الامر وعقلی عندنا وعند المعتزلة ای لا یتوقف علی الشرع بل الحسن حسن فی نفسه والقبیح قبیح فی نفسه فلو لم یرد الشرع وکانت الافعال متحققة کانت حسنة وقبیحة بمعنی ان فی ذاتها اقتضاء لان یفیض علی فاعلها الثواب والعقاب والشرع کاشف عن حسنها وقبحها فقوله تعالی اقیموا الصلوة واتوا الزکوة

وهو نور فی بدن الآدمی یضئ به الطریق یبتدأ به من حیث ینتهی الیه درك الحواس فیبدو المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتأمله بتوفیق الله تعالی لا بایجابه وهو کالشمس فی الملکوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطریق کانت العین مدرکة بشعاعها

دلیل ان الصلوة والزکوة حسنة لان حسنها به لو لم یرد لم تکن حسنة حتی تکون حالها وحال الکفر سواء لکن عندنا حسن الافعال وقبحها لا یستلزم حکما فی العبد من الله تعالی بل یصیر موجبا لان ینزل علیه حکم من الله تعالی فان کان قبیحا فهو مستحق لان ینزل علیه حکم النهی وان کان حسنا فهو مستحق لان ینزل علیه حکم التکلیف من الله الحکیم الذی لا یرجح المرجوح ولا یامر بالفحشاء والمنکر فما لم یحکم لیس هناك حکم ای خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین ومن هنا اشترطنا بلوغ الدعوة فی التکلیف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلکهم فان عندهم الاحکام متحققة وان لم یرد الشرع فالقبیح حرام والحسن مامور به من الله تعالی بغیر ان ینهی الله تعالی عنه او یامر به والمراد من کونه حراما ومامورا به قبل ورود الشرع انه یعاقب علیه ویثاب علیه وان لم یرد الشرع ولیس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین کما هو المتعارف والا یرجع مذهب المعتزلة الی ان خطاب الله تعالی ثابت بدون ان یخطب وهذا کما تری من فساده فافهم هذا تحریر محل النزاع واما ادلة الفریقین فمذکورة فی المطولات لم نات بها ههنا لضیق المقام قال فی المسلم لا حکم الا من الله وقال الشارح مولانا نظام الدین هکذا قال الشیخ کمال الدین ابن الهمام وغیره وفیه اشارة الی ضعف ما فی البزدوی وتبعه کثیرون من ان المعتزلة من جهتهم ان العقل مستبد بالحکم فهو الحاکم وقد اورد الشغب لکثیر فیه بل مذهبنا ومذهبهم ان الحکم له تعالی وحده لا یتخذوا الموجب والمحرم ولا سبیل للعقل الا الی المعرفة فهم عارفون لا حکم فربما یستبد بمعرفته وکثیرا ما یستعین بالنصوص کما ستطلع علیه ان شاء الله تعالی انتهی ولما فرغ عن بیان المذاهب الواقعة فی اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع فی تعریفه فقال وهو نور فی بدن الآدمی قیل محله الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصولیین والمعنی النور الظاهر وهو ظاهر مظهر کضوء الشمس فانه بواسطته یبصر المحسوسات فکذلك العقل نور یدرك به حقائق الاشیاء وبواطنها بل العقل اولی باسم النور لانه یهتدی به الی المعقولات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة لادراك المحسوسات یضئ به ای بذلك النور طریق یبتدأ به ای بذلك الطریق من حیث ینتهی الیه درك الحواس یعنی العقل نور یتضح بطریق ابتدائه من موضع ینتهی الیه درك الحواس لان الانسان اذا ابصر بناء وانتهی الیه حس البصر یدرك بعقله ان له بانیا ذا حیوة وقدرة وعلم فهذا الطریق ابتداء من حیث انتهی الیه درك الحواس هو البناء وهذا الطریق اتضح بسبب العقل فیبدو المطلوب ای یظهر المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتامله بتوفیق الله تعالی لا بایجابه وهو ای العقل فی الملك الباطن کالشمس فی الملکوت ای الملك والتاء زائدة للمبالغة کالجبروت والرغبوت الظاهرة اذا بزغت ای طلعت الشمس والجملة الشرطیة تعلیل لقوله وهو کالشمس وبدا ای ظهر شعاعها ووضح الطریق بسبب ضوء الشمس کانت العین مدرکة للاشیاء بشعاعها بها

وما بالعقل کفایۃ ولهذا قلنا ان الصبی غیر مکلف بالایمان

ای بنورها من غیران توجب الشمس رؤیۃ تلک الاشیاء فکذا القلب یدرک ماهو غائب عن الحواس بنور العقل من غیر
ان یکون العقل موجبا لذلک ف اعلم ان فی هذہ العبارۃ اشارۃ الی رد المعتزلۃ المخالفین لنا فی مسئلۃ النظر والی سأتلو
علیک تفصیل المذاهب فیها وابین ماهو الحق فیها فاعلم ارشدک الله تعالی ان عند الاشعری افادۃ النظر العلم بالعادۃ
لادخل للنظر فی الافادۃ اصلا لیس علۃ تامۃ ولا ناقصۃ بل العلم یدور معہ دوران امر مع اخر لا علاقۃ بینهما فی الاکثر
او الدائم کوجود الانسان مع الحمار فلو کان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعکس فلا مضائقۃ اذ لا مؤثر عندہ الا الله
تعالی بمعنی انہ المستقل لکنہ فاعل مختار فصدور المعلول عنہ بلا وجوب منہ کما ذهب الیہ الفلاسفۃ لان الوجوب ینافی
الاختیار ولا وجوب علیہ کما ذهب الیہ المعتزلۃ والشیعۃ من وجوب اللطف علیہ تعالی واما عند المعتزلۃ فالافادۃ
بالتولید وهو عبارۃ عن ایجاد فعل بتوسط فعل اخر کحرکۃ المفتاح بحرکۃ الید وکالالم بعد الضرب فاذا باشر النظر
یحدث بعدہ العلم کما اذا ضرب رجل رجلا فبمباشرۃ الضرب یحصل الالم بعدہ واما عند الحکماء فبطریق الاعداد
فان النظر یعد الذهن اعدادا تاما فیفیض علیہ العلم من المبدأ الفیاض وجوبا منہ هذا تفصیل المذاهب والحق
ان العلم واجب عقیب النظر ان لم یکن واجبا منہ تعالی غیر متولد من النظر کما ذهب الیہ المعتزلۃ اما الوجوب فلان
کل من علم ان العالم متغیر وکل متغیر حادث ثم حضور هذین العلمین فی الذهن یستحیل ان لا یعلم انہ حادث
والعلم بهذا الامتناع ضروری واما ابطال التولید فلان العلم ممکن فی نفسہ وان کان بعد النظر وکل
ممکن مقدور لہ تعالی فیکون هو ایضا مقدورا لله تعالی فیمتنع وقوعہ بغیر قدرتہ وهذا هو مختار
الامام الرازی والیہ ذهب القاضی ابوبکر الباقلانی وامام الحرمین وبہ ارتضی صاحب المسلم وقال
شارحہ مولنا نظام الدین رح فالاصلح الوجوب وکون النظر علۃ قریبۃ والفیاض هو الله تعالی ولذلک
یحکم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنی مخالفا للنصوص الالهیۃ والنبویۃ انتهی فتدبر فی هذا المقام
فانہ من مزال الاقدام وما بالعقل کفایۃ یعنی وان کان العقل آلۃ للادراک ولکنہ لیس بکاف فی
حصول المعرفۃ بغیر توفیق الله تعالی هذا ما قال بعض الشراح والاولی ان یقال ان العقل وان کان یعرف
قبح الافعال وحسنها ولکنہ لیس بمستبد فی ذلک ای لیس بمستقل حتی یتحقق الاحکام بمجرد العقل من
غیر ورود الشرع کما هو مذهب المعتزلۃ ولهذا قلنا ان الصبی غیر مکلف بالایمان ای الایمان لیس بواجب
علیہ لان الوجوب وکذا سائر الاحکام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غیر مکلف لقولہ علیہ السلام رفع
القلم عن ثلث عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوہ حتی یعقل رواہ الترمذی و
ابوداؤد والدارمی عن عائشۃ وابن ماجۃ عنها واحمد وصححہ الحاکم ولکنہ لو امن یصح ایمانہ لوجود العقل و

حتی اذا عقلت المراهقة وهی تحت مسلم بین ابوین مسلمین ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت کذلک لبانت من زوجها وکذا نقول فی الذی لم تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل وانه اذا لم یصف ایمانا ولا کفرا ولم یعتقد علی شیٔ کان معذورا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرک العواقب فهو لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة علی نحو ما قال ابو حنیفة فی السفیه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لم یمنع ماله عنه لانه قد استوفی مدة التجربة والامتحان فلابد من ان یزداد به رشدا

عند الاشعریة ایمانه غیر صحیح اذ العقل لا یعبأ به عندهم والاعتبار بالشرع وفی حقه الشرع لیس بموجود لانه غیر مکلف وعند المعتزلة لما کان العقل کافیا یجب علیه الایمان وان لم یرد به الشرع حتی اذا عقلت المراهقة هی المرأة التی قاربت البلوغ وهی تحت مسلم بین ابوین مسلمین بیان لاسلامها الحکمی بوجه اکد ولم تصف الاسلام لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت کذلک لبانت من زوجها یعنی اذا کانت المرأة عاقلة ولکن لم تبلغ وهی تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر علی البیان لا یحکم بردتها لان الردة خروج عن الاسلام وهی لم تکن مسلمة قبل لعدم قدرتها علی وصف الاسلام فلا یحکم بردتها ولکن هی غیر مکلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذ العقل وان کان موجودا فیها لکنه غیر کاف فاذا لم یجب علیها الاسلام لا تبین من زوجها نعم لو بلغت ووجب علیها الاسلام وهی بعد البلوغ ایضا لا تقدر علی وصف الاسلام بانت من زوجها البتة وکذا ای کما قلنا فی الصبی العاقل انه غیر مکلف بالایمان لعدم کفایة عقله بغیر ورود الشرع فی حقه بسبب عدم بلوغه کذا نقول فی العاقل البالغ الذی لم تبلغه الدعوة ای دعوة الرسول او من قام مقامه بان یکون علی شاهق الجبل ولم یبق بعد البلوغ حتی یعینه الله بالتجربة ودرک العواقب انه غیر مکلف بالایمان بمجرد العقل وانه اذا لم یصف ایمانا ولا کفرا ولم یعتقد علی کل شیٔ کان معذورا هذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغه الدعوة ولم یات بما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال علی توحیده سبحانه وتعالی واما اذا اعانه الله تعالی بالتجربة وامهله لدرک العواقب فهو لم یکن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لانه وجب علیه الایمان لوجود الامرین احدهما العقل والثانی ما هو قائم مقام الدعوة وهذا علی نحو ما قال ابو حنیفة فی السفیه اذا بلغ خمسا وعشرین سنة لم یمنع ماله عنه وان لم یونس منه رشد امر ان دفع المال الیه متعلق بایناس الرشد کما قال الله تعالی فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم الایة لانه ای السفیه قد استوفی مدة التجربة والامتحان فلابد من ان یزداد به رشدا فهذه المدة اقیمت مقام الرشد والرشد فیها وان لم یتحقق ولکن نقول انه موجود تقدیرا

ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع فمن جعل العقل علۃ موجبۃ یمتنع الشرع بخلافہ فلا دلیل لہ یعتمد علیہ ومن الغاہ من کل وجہ فلا دلیل لہ ایضا وھو مذھب الشافعیؒ فانہ قال فی قوم لم تبلغھم الدعوۃ اذا قتلوا ضمنوا فجعل کفرھم عفوا وذلک لانہ لایجد فی الشرع ان العقل غیر معتبر لاثبات الاھلیۃ فانما یلغیہ بدلالۃ العقل والاجتھاد فیتناقض مذھبہ

وھو یکفی فی دفع الاموال لانہ تعالیٰ قال فان انستم منھم رشدا فاتی بالنکرۃ فالمعنی ان رایتم منھم رشدا ما سواء کان تحقیقا او تقدیرا فکما اقیمت المدۃ مقام الرشد کذلک زمان النظر والاستدلال فی حق الشخص المذکور اقیم مقام الدعوۃ فاذا لم یؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوۃ کان معذبا ولما کان یرد علی مسئلۃ السفیہ انکم لما قدرتم خمسا وعشرین سنۃ والقیاس کان یقتضی ان یقدر ثلثۃ ایام اعتبارا بالمرتد فاجاب عنہ ولیس علی الحد فی ھذا الباب دلیل قاطع فی تعین الحد للامھال لیس نص قاطع حتی یقال من ثم ثلثۃ ایام او اکثر لان العقل متفاوت فی اصل الخلقۃ فرب عاقل یھتدی فی زمان قلیل مالا یھتدی غیرہ الیہ فی مدۃ کثیرۃ فمن جعل العقل علۃ موجبۃ یمتنع الشرع بخلافہ فلا دلیل لہ یعتمد علیہ یعنی من جعل العقل حجۃ مستقلۃ حتی یتحقق الاحکام بغیر ورود الشرع وینکر وجود الشرع فی مقابلتہ کما ذھب الیہ المعتزلۃ فلا دلیل لھم علی مذھبھم یعتمد علیہ وما استدلوا بہ فھو مجروح ممنوع فلیس عندھم دلیل عقلی ولا نقلی یفید الظن فضلا عن الیقین ومن الغاہ من کل وجہ فلا دلیل لہ ایضا وھو مذھب الشافعی فانہ قال فی قوم لم تبلغھم الدعوۃ اذا قتلوا ضمنوا فجعل کفرھم عفوا فان عند الشافعی من قتل رجلا عاقلا بالغا لم تبلغہ الدعوۃ یجب الضمان علی القاتل لان القتیل اذا لم تبلغہ الدعوۃ وان کان عاقلا بالغا وکان یمکن لہ الاستدلال علی توحیدہ تعالیٰ لم یجب علیہ الایمان باللہ تعالیٰ فکفرہ عفو لانہ لم تاتہ الدعوۃ ولا عبرۃ بعقلہ وعندنا لایضمن وان کان قتلہ حراما قبل الدعوۃ ولکنہ لیس بسبب الضمان لانا لانجعل کفرہ عفوا بحال ولم نجعل غفلتہ عن الایمان بعد استیفاء مدۃ التامل عذرا فکان قتلہ قبل الدعوۃ کقتل نساء اھل الحرب وذلک اشارۃ الی عدم الدلیل علی القولین اما عدم دلیل من الغی العقل فتقریرہ ما بینہ بقولہ لانہ ای من الغی العقل من کل وجہ وھو الاشعری والشافعی ومن تبعھما لایجد فی الشرع ان العقل غیر معتبر لاثبات الاھلیۃ فانما یلغیہ بدلالۃ العقل والاجتھاد فیتناقض مذھبہ یعنی لانص لھم علی ان العقل غیر معتبر وانما یقول بالادلۃ العقلیۃ فحینئذ اعتبر العقل حیث اعتمد علی الادلۃ العقلیۃ فکانہ یقول العقل معتبر

وان العقل لاینفک عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلیة قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی قسمین الاهلیة والامور المعترضة علیها **فصل فی بیان الاهلیة** الاهلیة نوعان اهلیة الوجوب و اهلیة الاداء اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعلیه

ولیس بمعتبر وهل هذا الا تناقض صریح واما عدم دلیل من یعتمد علی العقل من کل وجه حیث لا یعتبر فی مقابلة الشرع کما ذهب الیه المعتزلة فتقریره هذا وان العقل لا ینفک عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال یعنی الوهم کثیرا ما یتعارض العقل فیخلط علیه مطلوبه ولذا تری ان بعض العقلاء یخالف البعض بل یناقض نفسه فمرة یثبت امرا ومرة ینفیه فاذا کان العقل کذلک فکیف یعتمد علیه بحیث یقال انه حجة مستقلة بغیر ورود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابلته بالعقل هذا التقریر المقام وقد بقی خبایا فی زوایا الکلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلیة علی وجه قدمه لا کما تقول المعتزلة قلنا الکلام فی هذا ای فی بیان الاهلیة ینقسم علی قسمین القسم الاول الاهلیة والثانی الامور المعترضة علیها ای علی الاهلیة **فصل فی بیان الاهلیة** وهی عبارة عن کون الانسان او الشخص بحیث یصلح ان یکون محط نزول الاحکام الشرعیة او التکلیف وقیل هی عبارة عن صلاحیة الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعلیه وهذه الصلاحیة امانة حملها الانسان کما قال الله تعالی وحملها الانسان ولذا اخص بالتکلیف من سائر الحیوانات التی لیس لها ذمة التکلیف وقد کان ظلوما جهولا الاهلیة نوعان احدهما اهلیة الوجوب والثانی اهلیة الاداء اما اهلیة الوجوب فبناء علی قیام الذمة اذا عرفت معنی الاهلیة فاعلم ان الاهلیة علی نوعین النوع الاول اهلیة نفس الوجوب وهو ان یکون قابلا لشغل الذمة والنوع الثانی اهلیة لوجوب الاداء وهو ان یکون قابلا وصالحا لاتیان الفعل وقد عرفت الفرق بین نفس الوجوب و وجوب الاداء فالنوع الاول ای اهلیة نفس الوجوب مبنی علی قیام الذمة یعنی لا ثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعلیه والذمة عبارة عن وصف یصیر الشخص به اهلا للایجاب علیه والاستیجاب لمبناء علی العهد الذی عاهدنا ربنا یوم المیثاق کما اخبر به بقوله واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا فلما اقر ربنا بربوبیته یوم المیثاق فقد اقر ربنا بجمیع شرائعه الصالحة لنا وعلینا فبهذه الذمة صرنا اهلا لنفس الوجوب

واهلیة الوجوب علی هذه الذمة مبنیة فان الآدمی یولد وله ذمة صالحة للوجوب له و علیه

باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الى آخر الآية وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء وانما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي بينه بقوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الى آخر الآية دليل على ثبوت الذمة حاصلها ان الآدمي اذا يولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له وعليه فان الولي اذا اشترى له شيئا يثبت له الملك وكذا يثبت له الوصية والارث والنسب وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبان عليه بعقد الولي باجماع الفقهاء وهذا معنى ما يجب له وعليه وهذه الذمة انما ثبتت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر بيانه فلو لم يكن له ذمة صالحة لهذه الاشياء بالعهد لم يجب له وعليه شئ لانه اذا ولد لم يكتسب شيئا حتى يقال ان الوجوب له وعليه انما ثبت باكتسابه ف اعلم ان تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه احمد عن ابي بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق ويؤيده حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غفلين او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبي عليه السلام على ما تلونا عليك فقول من اشرب في قلوبهم الاعتزال بانه من باب التخييل والتمثيل مردود لا يعبأ به في مقابلة الحديث وان كان ضعيفا فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك لا بالسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعني ثبوت الذمة الكاملة له انما هو بعد الولادة واما قبل الانفصال اي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الام في العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اي كاملة ولكنه منفرد بالحيوة معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى صلح ليجب له الحق من العتق والارث والنسب والوصية فهو اهل لتلك الامور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مر فلا يجب عليه شئ من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعاد الكلام وقال واذا انفصل عن الام بسبب الولادة وظهرت له ذمة مطلقة كما مر كان اهلا للوجوب له وعليه والحاصل ان الجنين اذا لم ينفصل فله ذمة من وجه حيث يثبت له الحقوق من الارث والعتق ولا يجب عليه

غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ
کما ینعدم لعدم محلہ ولھذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی ھی
الطاعات لما لم یکن اھلا لثواب الآخرۃ ولزمہ الایمان لما کان اھلا
لادائہ ووجوب حکمہ

حق غیرہ واذا انفصل فلہ ذمۃ کاملۃ فیثبت لہ وعلیہ ولما کان یرد علیہ من انہ اذا حصل لہ ذمۃ کاملۃ
فینبغی ان یکون حکمہ کحکم البالغین فیجب علیہ ما کان عقوبۃ وجزاء ایضا کما ذھب الیہ بعض
مشائخنا مثل قاضی الامام ابی زید وغیرہ فدفعہ بقولہ غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فجاز
ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ کما ینعدم لعدم محلہ یعنی انما المقصود والغرض الاصلی من
نفس الوجوب حکمہ وھو الاداء من اختیار والصبی لا یتصور منہ الاداء بالاختیار لعجزہ فیبطل
الوجوب فی الافعال التی لا بد من ادائہ باختیار لفوت الغرض والشئ کما یبطل بفوت المحل کبیع
الحر واعتاق البھیمۃ یبطل بفوت الغرض ایضا فلا یلزم علی الصبی ما لا یمکن اداؤہ بالاختیار فلا یکون حکمہ
کحکم البالغین فلا یجب علیہ ما یجب علیھم وتفصیل المقام ما کان حقوق العباد من الغرم وضمان
المتلفات والعوض کثمن المبیع ونفقۃ الزوجات والاقارب یلزم علی الصبی لان الاداء بالاختیار فی تلک
الامور لیس بضروری ویکون اداء ولیہ کادائہ وکان الوجوب غیر خال عن حکمہ وما کان عقوبۃ وجزاء
لم یجب علیہ لان المقصود من العقوبات المواخذۃ بالفعل وھو لا یصلح لذلک فالوجوب ھھنا خال عن
حکمہ فیبطل والولی فی ما یجب علیہ العقوبۃ والجزاء لا یصلح ان یقوم مقامہ ولکن حقوق اللہ الخالصۃ
کالصلوۃ والصوم لا یجب علیہ ایضا لان الاداء بالاختیار ای بالنیۃ ضروری فیھا والولی لا یصلح ان
یکون اداؤہ قائما مقام ادائہ فیبطل الوجوب بفوت الغرض وسیاتی التفصیل فوق ھذا ولما
فرغ عن الجواب شرع فی تفریعات علی قولہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ کما یبطل لعدم محلہ
فقال ولھذا لم یجب علی الکافر شئ من الشرائع التی ھی الطاعات لما لم یکن اھلا لثواب الآخرۃ یعنی
ان الغرض من الشرائع التی ھی الطاعات کالصوم والصلوۃ والزکوۃ ثواب الآخرۃ والکافر لیس اھلا
لثواب الآخرۃ فوجوب تلک الشرائع علی الکافر خال عن الغرض فیبطل فلا تجب علیہ تلک الشرائع
واحترز بقولہ التی ھی الطاعات عن الشرائع التی لیست بطاعات ولیس الغرض منھا ثواب الآخرۃ کالجزیۃ
والخراج فانھما واجبۃ علیہ ولما کان یتوھم من عدم کونہ اھلا للثواب ان لا یجب علیہ الایمان ایضا دفعہ
بقولہ ولزمہ الایمان لما کان اھلا لادائہ ووجوب حکمہ یعنی فی وجوب الایمان علی الکافر

تفصیل المقام

ولم یجب علی الصبی الایمان قبل ان یعقل لعدم اھلیۃ الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صح الاداء من غیر تکلیف وکان فرضا کالمسافر یؤدی الجمعۃ واما اھلیۃ الاداء فنوعان قاصر وکامل اما القاصر فیثبت بقدرۃ البدن اذا کانت قاصرۃ قبل البلوغ وکذلک بعد البلوغ فیمن کان معتوھا

لا یفوت الغرض من الایمان ثواب الاخرۃ والکافر اھل للایمان فاذا امن یحصل لہ ثواب الاخرۃ فلا یفوت الغرض فیجب علیہ الایمان ثم شرع فی تفریع اخر وقال ولم یجب علی الصبی الایمان قبل ان یعقل لعدم اھلیۃ الاداء ای لا یثبت نفس الوجوب علی الصبی لعدم الفائدۃ وھو الاداء عن الاختیار والصبی لا یمکن منہ اداء الایمان باختیار لعدم العقل واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ لان الوجوب یتعلق بالاسباب وصلاحیۃ الذمۃ فالصبی العاقل اھل لاداء الایمان فلا یبطل نفس الوجوب فی حقہ لعدم فوات غرضہ وھو الاداء بخلاف سائر العبادات فانھا لیست بواجبۃ علیہ لفوات غرض نفس الوجوب فیھا لان الغرض من نفس الوجوب ان یقع الاداء عن الفرض واداء العبادات لا یقع عن الفرض لانہ لو وقع صلوتہ فرضا لافترض علیہ سائر الصلوات وفیہ حرج عظیم بخلاف الایمان فانہ غیر مکرر ولان الغرض من نفس الوجوب الاداء علی سبیل الکمال والصبی لضعفہ لا یحتمل اداء العبادات علی وجہ الکمال لان اداءھا علی وجہ الکمال متعلق بالبدن وھو ضعیف البدن بخلاف الایمان فان ادائہ لا یتعلق بالبدن لانہ من احکام النظر یۃ التی تتعلق بالعقل والعقل موجود فیہ دون ادائہ ای لا نقول ان اداء الایمان واجب علی الصبی العاقل قبل البلوغ لان عقلہ لم یتکامل بعد لان کمال العقل انما ھو بعد البلوغ حتی صح الاداء من الصبی العاقل من غیر تکلیف وکان اداء الایمان فرضا لان الایمان لا یتنوع بین ان یکون فرضا وان یکون نفلا بل ھو فرض فلذا لا یلزم علیہ تجدید الاقرار بعد البلوغ کالمسافر یؤدی الجمعۃ فالمؤدی یقع فرضا مع ان وجوب الجمعۃ لم یکن ثابتا قبل الاداء ھذا ما ذھب الیہ القاضی ابو زید وشمس الائمۃ الحلوانی وفخر الاسلام وقال الامام شمس الائمۃ السرخسی ان الوجوب غیر ثابت فی حق الصبی وان عقل ما لم یتکامل عقلہ بالبلوغ واما اھلیۃ الاداء فنوعان احدھما قاصر وثانیھما کامل اما القاصر فیثبت بقدرۃ البدن اذا کانت قاصرۃ اعلم ان الاداء یتعلق بقدرتین قدرۃ فھم الخطاب وھی بالعقل وقدرۃ العمل وھی بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاھلیۃ الکاملۃ واذا انتفت او ضعفت احدی القدرتین تحقق الاھلیۃ القاصرۃ والیہ اشار بقولہ اذا کانت قاصرۃ قبل البلوغ فقبل البلوغ العقل والبدن کلاھما ناقصان وھذا احد القسمین من الاھلیۃ القاصرۃ واشار الی ثانیھما بقولہ وکذلک بعد البلوغ فیمن کان معتوھا ھو السفیہ فبدنہ کامل ولکن عقلہ ناقص کما اشار الیہ

لانہ بمنزلۃ الصبی لانہ عاقل لم یعتدل عقلہ وتبتنی علی الاھلیۃ القاصرۃ صحۃ الاداء وعلی الاھلیۃ الکاملۃ وجوب الاداء وتوجہ الخطاب علیہ وعلی ھذا قلنا انہ صح من الصبی العاقل الاسلام وما یتمحض منفعۃ من التصرفات کقبول الھبۃ والصدقۃ وصح منہ اداء العبادات البدنیۃ من غیر عھدۃ وملکت برأی الولی ما یتردد بین النفع والضرر کالبیع ونحوہ وذلک باعتبار ان نقصان رأیہ انجبر برأی الولی فصار کالبالغ فی ذلک فی قول ابی حنیفۃ رحمہ

یملک

لانہ بمنزلۃ الصبی لانہ عاقل لم یعتدل عقلہ وتبتنی علی الاھلیۃ القاصرۃ صحۃ الاداء بمعنی انہ لو ادی یکون صحیحا وان لم یجب علیہ وتبتنی علی الاھلیۃ الکاملۃ وجوب الاداء وتوجہ الخطاب علیہ فاذا بلغ وعقل یلزم علیہ الاداء ویتوجہ علیہ خطاب الشارع لان اھلیتہ صارت کاملۃ بکمال العقل والبدن ثم لما کان وقت اعتدال العقول فی افراد الانسان متفاوتا لا یمکن ادراکہ الا بعد تجربۃ عظیمۃ اقام الشرع البلوغ الذی عندہ یعتدل العقول فی الاغلب مقام الاعتدال تیسیرا وعلی ھذا ای علی ان صحۃ الاداء تبتنی علی الاھلیۃ القاصرۃ قلنا انہ صح من الصبی العاقل الاسلام فی احکام الدنیا والاخرۃ بلا لزوم علیہ وعند الشافعی لا یصح ایمانہ قبل البلوغ فی احکام الدنیا فیرث اباہ الکافر ولا تبین منہ امرأتہ المشرکۃ لانہ ضرر وان صح فی احکام الاخرۃ فیثاب علی ایمانہ وھذا ھو القسم الاول الذی ھو حق اللہ حسن لا یحتمل غیرہ وصح منہ ایضا ما یتمحض منفعۃ من التصرفات کقبول الھبۃ والصدقۃ وھذا قسم ثان وھو ما کان من غیر حقوق اللہ تعالیٰ ولکن فیہ نفع محض للصبی فیصح مباشرۃ الصبی من غیر رضاء الولی واذنہ وصح منہ اداء العبادات البدنیۃ من غیر عھدۃ وھذا القسم ثالث وھو ما کان دائرا بین کونہ حسنا فی زمان وقبیحا فی زمان کالصلوۃ والصوم من العبادات البدنیۃ فیصح من الصبی اداؤھا من غیر وجوب علیہ وفی صحۃ الاداء بلا لزوم علیہ نفع محض لہ من حیث یعتاد اداؤھا فلا یشق ذلک بعد البلوغ ولذا قال علیہ الصلوۃ والسلام مروا صبیانکم بالصلوۃ اذا بلغوا سبعا واضربوھم اذا بلغوا عشرا وملکت برأی الولی ما یتردد بین النفع والضرر کالبیع ونحوہ وھذا ھو القسم الرابع من المعاملات الدائرۃ بین النفع والضرر کالبیع فانہ ان کان رابحا کان نافعا وان کان خاسرا کان ضارا والصبی لا یمیز بین الضار والنافع ولا یعتبر فیہ رأیہ فلا بد ان ینضم الیہ رأی الولی و ذلک باعتبار ان نقصان رأیہ ای الصبی انجبر برأی الولی فصار کالبالغ فی ذلک فی قول ابی حنیفۃ رحمہ فینفذ تصرفہ بالغبن الفاحش مع الاجانب کما ینفذ من البالغ عند ابی حنیفۃ خلافا لھما فانہ لا یکون

یملک

الایری انہ صح بیعہ من الاجانب بغبن فاحش فی روایۃ خلافا لصاحبیہ ورده مع الولی بغبن فاحش فی روایۃ اعتبار الشبہۃ النیابۃ فی موضع التہمۃ وعلی ھذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمہ العھدۃ وباذن الولی تلزمہ واما اذا اوصی الصبی بشئ من اعمال البر بطلت وصیتہ عندنا خلافا للشافعیؒ وان کان فیہ نفع ظاھر لان الارث شرع نفعا للمورث الایری انہ شرع فی حق الصبی

کالبالغ عندھما فلا ینفذ بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فعن ابی حنیفۃؒ روایتان فی روایۃ ینفذ وفی روایۃ لا ینفذ والیہ اشار بقولہ الایری انہ صح بیعہ من الاجانب بغبن فاحش وھو ما لا یتغابن الناس فی مثلہ فی روایۃ خلافا لصاحبیہ ورده مع الولی بغبن فاحش فی روایۃ اعتبار الشبہۃ النیابۃ فی موضع التہمۃ ای فی روایۃ ثبت انہ رد ابو حنیفۃؒ بیع الصبی مع الولی بغبن فاحش لان نیابۃ الولی فی موضع التہمۃ اذ فیہ تہمۃ انہ انما اذن تحصیلا لمقصوده وعلی ھذا ای علی ان ما فیہ احتمال الضرر لا یملکہ الصبی بنفسہ ویملکہ برأی الولی قلنا فی المحجور وان کان یتناول العبد والصبی ولکن المراد ھو الصبی اذا توکل ای قبل الوکالۃ لم تلزمہ العھدۃ ای الاحکام التی تتعلق بالوکالۃ من تسلیم المبیع والثمن والخصومۃ فی العیب لان فی الزامہا معنی الضرر ولا یثبت ذلک بالاھلیۃ القاصرۃ وباذن الولی تلزمہ لان قصوره انتقل اثم بانضمام رأی الولی الیہ فصار اھلا للزوم العھدۃ واما اذا اوصی الصبی بشئ من اعمال البر بطلت وصیتہ عندنا خلافا للشافعیؒ اعلم ان الوصیۃ عندنا ازالۃ الملک بطریق التبرع مضافۃ الی ما بعد الموت فیکون ضررا محضا فیعتبر بازالۃ المال بطریق التبرع فی حال الحیوۃ فلا تصح الوصیۃ وما حصل فیہا النفع من ثواب الاخرۃ بعد ما استغنی عن المال بنفسہ بالموت فھو باتفاق الحال لا عبرۃ بہ کما لو باع الشاۃ التی اشرفت علی الھلاک لا یصح بیعہ وان کان فیہ نفع محض وعند الشافعی الوصیۃ نفع محض لانہ یحصل بہا الثواب فی الاخرۃ بعد ما استغنی عن المال بنفسہ بالموت وما ھو نفع محض یملکہ الصبی کالھبۃ لہ والی رد ھذا الدلیل اشار بقولہ وان کان فیہ نفع ظاھر یعنی ھذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرۃ بہ وان سلمنا انہ فیہ نفع ولکن فی بطلان الوصیۃ نفع ازید منہ لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل مالہ الی اقاربہ عند استغنائہ عنہ اولی من النقل الی الاجانب وھو افضل شرعا لان فیہ صلۃ الرحم وایصال النفع الی القریب والیہ اشار علیہ الصلوۃ والسلام بقولہ حین قال لسعدؓ لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس الحدیث الایری انہ ای الارث شرع حق الصبی ای اذا مات الصبی یرث عنہ وارثہ ولو لم یکن

وفی الانتقال عنہ الی الایصاء ترک الافضل لا محالۃ الا انہ شرع فی حق البالغ کما شرع لہ الطلاق والعتاق والہبۃ والقرض ولم یشرع ذلک فی حق الصبی ولم یملک ذلک علیہ غیرہ ما خلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القضاء واما الردۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرۃ

فینتفع بما شرع فی حقہ فہذا تائید علی قولہ ان الارث شرع نفعا للمورث فلما ثبت ان فی الارث زیادۃ ثواب من الوصیۃ فالانتقال منہ ترک الافضل والیہ اشار بقولہ وفی الانتقال عنہ ای الارث الی الایصاء ترک الافضل لا محالۃ ولما کان یتوہم انہ لو کان الایصاء ضررا فینبغی ان لا یکون مشروعا فی حق البالغ ایضا دفعہ بقولہ الا انہ ای الایصاء شرع فی حق البالغ کما شرع لہ الطلاق والعتاق والہبۃ والقرض ولم یشرع ذلک ای المذکور من الامور من الطلاق وغیرہ فی حق الصبی یعنی البالغ لہ ولایۃ کاملۃ فکما یملک المنافع یملک المضار ایضا بخلاف الصبی فانہ لا یملک المضار بنفسہ بل ولیہ لا یملک ایضا کما قال المص ولم یملک ذلک المذکور من الطلاق وغیرہ علیہ ای علی الصبی غیرہ وہو الولی والوصی والقاضی ما خلا القرض فانہ یملکہ القاضی لوقوع الامن عن التوی بولایۃ القضاء ای سوی القرض لا یملک احد علی الصبی من الامور المذکورۃ لانہ محل المرحمۃ والاشفاق لا محل الاضرار اما القرض فالقاضی یملکہ فلان بقرض مال الصبی احد الان فیہ فائدۃ الصبی اذ لو اودعہ عند رجل وہلک عندہ لہلک مال الصبی لا یمکن الرجوع علی المودع بخلاف القرض فانہ واجب فی الذمۃ یمکن تحصیلہ منہ بغیر شہود وبینۃ فکان مصئونا عن التوی ای التلف فی اعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعیتہما بغیر الحاجۃ اما عند وقوع الحاجۃ ومس الضرورۃ فہما مشروعان قال شمس الائمۃ فی اصول الفقہ زعم بعض مشائخنا ان ہذا الحکم غیر مشروع اصلا فی حق الصبی حتی ان امرأتہ غیر محل للطلاق وہذا وہم عندی فان الطلاق یملک بملک النکاح اذ لا ضرر فی اثبات اصل الملک وانما الضرر فی الایقاع حتی اذا تحققت الحاجۃ الی صحۃ ایقاع الطلاق من جہۃ دفع الضرر کان صحیحا انتہی کذا ذکر صاحب غایۃ التحقیق واما الردۃ فلا تحتمل العفو فی احکام الاخرۃ ہذا قسم خامس وہو ما یکون قبیحا لا یحتمل غیرہ کالکفر وکان الاولی ان یذکر المصنف ہذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان ہذا القسم من الافعال یعتبر من الصبی لو ارتد والعیاذ باللہ تعالی تعتبر ردتہ عند ابی حنیفۃ ومحمد فی حق احکام الدنیا والاخرۃ حتی تبین منہ امرأتہ ولا یرث من اقاربہ المسلمین ولو مات علی ارتدادہ کان مخلدا فی النار کذا فی النہایۃ ولکن لا یقتل لانہ لم توجد منہ المحاربۃ قبل البلوغ ولو قتلہ احد یہدر دمہ ولا یجب علی القاتل شئ وقال ابو یوسف والشافعی لا تعتبر ردتہ

وما يلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابی یوسفؒ فانما يلزمه حكما الصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه **فصل فی الامور المعترضة على الاهلية** العوارض نوعان سماوی ومكتسب اما السماوی فهو صغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض

فی حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا ولما كان يرد ان المضار مدفوع عنه لانه مرفوع القلم بمعنى انه لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يؤدى الى اثبات الضرر فی حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث اقاربه المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه من احكام الدنيا من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث عندهما اى عند ابی حنيفةؒ ومحمدؒ خلافا لابی یوسف والشافعی انما يلزمه حكما الصحته لا قصدا اليه والضمير راجع الى ما يعنی لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمنا فی حكم صحة الردة لا قصدا فلم يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد فالمعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذی لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا بدار الحرب فانه تلزمه هذه الاحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها فكذا فی ما نحن فيه ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فی بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل فی الامور المعترضة على الاهلية فتمنع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها تزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها توجب تغيرا فی بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لفلان اى اذا ظهر له امر يصده عن المضی على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان لهذه الامور تاثير فی تغير الاحكام التی تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام عن الثبوت سميت بالعوارض سماوی وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا انسب الى السماء ومكتسب وهو ضد السماوی اما السماوی فهو احد عشر الصغر وهو وان كان باصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولان لم يعرض ادم وحواء عليهما السلام فعد من العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض وان كان الاغماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانهما افردهما

والحیض والنفاس و الموت واما المکتسب فنوعان منه و من غیرہ اما الذی منہ فالجهل والسفه والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیه الجاء و بما لیس فیه الجاء واما الجنون فانه یوجب الحجر عن الاقوال ویسقط بهما کان ضررا یحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضا لانعدامه

بالذکر والحیض والنفاس والموت واما المکتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه ای من المکلف وثانیهما ما هو حاصل من غیرہ اما الذی حصل منه فالجهل وانما جعل من المکتسبة وان لم یکن للعبد فیه اختیار لان العبد قادر علی ازالته بتحصیل العلم فکان ترك التحصیل بالاختیار مع القدرة علیه بمنزلة اختیار الجهل وکسبا بالاختیار والسفه فی اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب فی العقل والفرق بین السفه والعته علی ما قلنا ظاهر والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہ فالاکراہ بما فیه الجاء للمکرہ وبما لیس فیه الجاء ای اضطرار للمکرہ الی اتیان ما اکرہ علیه فاقسام المکتسب سبعة ولما فرغ عن تقسیم العوارض شرع فی احکامها فقال واما الجنون وهو افة تحل بالدماغ بحیث یبعث علی افعال خلاف مقتضی العقل من غیر فتور فی عامة اطرافه وضعف فی اعضائه وانما قدمه علی الصغر لان حکم الصغر فی اول احواله کحکم الجنون فانه یوجب الحجر عن الاقوال ای لا یعتبر اقواله کالطلاق والعتاق والهبة فلا یتعلق باقواله حکم ویکون وجود قوله کعدمه حتی لا ینفذ باجازة الولی واحترز به من الافعال فان اتلف مال انسان یؤخذ بضمانه علی الکمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لا عقل له بخلاف الافعال حیث توجد حسا لامرد لها ویسقط به ای بالجنون ما کان ضررا یحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار کالحدود والکفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات وکذا یسقط به العبادات المتحملة للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات واحترز بقوله یحتمل السقوط عن المضار التی لا تحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق کضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب الدیة والارش فانها لا تسقط بالجنون کما لا تسقط بالصباء هذا اذا کان الجنون ممتدا کما یشیر الیه بقوله واذا امتد الجنون فصار لزوم الاداء یؤدی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضا لانعدامه ای الاداء والحاصل اذا کثر الجنون بان امتد فلا وجوب للاداء علیه لانه یفضی الی الحرج ولا نفس الوجوب علیه ایضا لان الغرض من نفس الوجوب الاداء فاذا سقط الاداء بطل نفس الوجوب ایضا لفوات الغرض وتفصیل هذا المقام ان الجنون اما ممتد او غیر ممتد وکل منهما اما اصلی بان بلغ مجنونا او طاری بعد البلوغ فتلك الاقسام کلها ما نعة

وحد الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشهر وفی الصلوات ان یزید علی یوم ولیلة وفی الزکوٰة ان یستوعب الحول عند محمدؒ واقام ابو یوسفؒ اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا وما کان حسنا لا یحتمل الغیر او قبیحا لا یحتمل العفو فثابت فی حقہ حتی یثبت ایمانہ وردتہ تبعا لابویہ

قبیحا

لوجوب العبادات کلها عند الشافعیؒ والزفرؒ وهو القیاس لان اهلیة الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلیة لا یثبت الوجوب والممتد سواء کان اصلیا او طاریا مسقط للعبادات کلها بالاتفاق واما غیر الممتد فهو ان کان طاریا فلیس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلثة استحسانا والحاقا بالنوم والاغماء وان کان اصلیا بان بلغ مجنونا فمسقط عند ابی حنیفةؒ حتی لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام یوم ولیلة من وقت البلوغ لم یلزمه قضاء ما مضی من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات فحکمه حکم الصباء وعند محمدؒ لیس بمسقط فیلزمه قضاء ما مضی من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قیاسا علی الجنون العارضی وهو ظاهر الروایة وقیل الاختلاف علی العکس فتفکر فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحد الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشهر حتی لو افاق فی جزء من الشهر لیلا او نهارا یجب علیه القضاء فی ظاهر الروایة وعن شمس الائمة الحلوانی انه لو افاق فی اول لیلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقی الشهر لا یجب علیه القضاء وهو الصحیح لان اللیل لا یصام فیه فالافاقة والجنون فیه سواء وفی الصلوات ان یزید وقت الجنون علی یوم ولیلة ولکن محمد یعتبر الصلوة حتی ما لم تصر الصلوة ستا لا یسقط عنه القضاء والشیخان یعتبران الساعات حتی لو جن قبل الزوال ثم افاق فی الیوم الثانی بعد الزوال لا قضاء علیه عندهما لان هذا الوقت باعتبار الساعات زاد علی یوم ولیلة وعنده علیه القضاء ما لم یمتد الی وقت العصر حتی تصیر الصلوة ستا فیدخل فی حد التکرار وفی الزکوٰة ان یستوعب الحول عند محمدؒ لان ما لم تدخل الحول الثانیة لا تدخل الزکوٰة فی حد التکرار واقام ابو یوسفؒ اکثر الحول مقام کلہ تیسیرا ودفعا للحرج فی حق المکلف فلو زال الجنون بعد مضی احد عشر شهرا تجب الزکوٰة عند محمد سواء کان اصلیا او عارضیا لان الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول فاذا لم یتم الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجبت الزکوٰة وعند ابی یوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد الامتداد وقس علی هذا امتداد الصلوة والصوم وما کان حسنا لا یحتمل الغیر ای القبح کالایمان باللّٰه العظیم او قبیحا لا یحتمل العفو کالکفر باللّٰه تعالی فثابت فی حقه ای حق المجنون حتی یثبت ایمانه وردته تبعا لابویه لان الایمان وکذا الردة قصدا لا یعتبر من المجنون اذ رکن الایمان التصدیق والاعتقاد بما جاء به النبی علیه السلام وذا لا یتصور منه لفقدان العقل الذی یحصل به التصدیق وکذا الردة اعتقاد الکفر وهو ایضا

قبیحا

واما الصغر فانہ فی اول احوالہ مثل الجنون لانہ عدیم العقل والتمیز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اہلیۃ الاداء لکن الصباء عذر مع ذلک فسقط بہ عنہ ما یحتمل السقوط عن البالغ وجملۃ الامر انہ یوضع عنہ العہدۃ ویصح منہ ولہ ما لا عہدۃ فیہ لان الصباء من اسباب المرحمۃ فجعل سببا للعفو عن کل عہدۃ یحتمل العفو ولہذا

الصغر

لا یتصور منہ بخلاف ایمانہ وردتہ تبعا لاحد ابویہ فانہ یصح لان الاعتقاد لیس رکنا لہ ولا شرطا لنفاذ ارتداد ابواہ فلا وجہ الی جعلہ مسلما لا بطریق الاصالۃ وہو ظاہر ولا بطریق التبعیۃ لانہا زالت بردۃ ابویہ فلو لم یحکم بردتہ لوجب ان یحکم بعفو ردتہ وہو فاسد فیلزم القول بثبوت الردۃ فی حقہ ہذا اذا بلغ مجنونا وابواہ مسلما ان فارتد اولحقا بہ بدار الحرب فان ترکاہ فی دار السلام وکذا لو ادرک عاقلا مسلما وابواہ مسلمان ثم جن ولحقا بہ بدار الحرب وکذا لو اسلم قبل البلوغ وہو عاقل ثم جن لم یصر تبعا لہما وکذا لو اسلم احد ابویہ وہو مجنون یعد مؤمنا تبعا لا بویہ ولما الصغر فانہ فی اول احوالہ ای قبل ان یعقل مثل الجنون فیسقط عن الصغیر ما یسقط عن المجنون لانہ عدیم العقل والتمیز اما اذا عقل ای ترقی الصبی عن ادنی درجات الصباء الی اوساطہا ولکن لم یبلغ الی درجۃ کمال العقل فقد اصاب ضربا ای قسما من اہلیۃ الاداء فعلی ہذا کان اہلا لان یثبت فی حقہ وجوب الاداء لکن الصباء عذر مع ذلک یعنی وان کان اصاب ضربا من اہلیۃ الاداء ولکن الصباء مع ذلک الاصابۃ عذر لعدم بلوغ عقلہ الی درجۃ الکمال وغایۃ الاعتدال فسقط بہ ای بذلک العذر عنہ ای عن الصبی ما یحتمل السقوط عن البالغ من حقوق اللہ تعالی مثل الصلوۃ والصوم وسائر العبادات کالحدود والکفارات فانہا تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبدیل فی نفسہا واحترز بقولہ ما یحتمل السقوط عما لا یحتمل السقوط مثل فرضیۃ الایمان حتی اذا اداہ الصبی کان فرضا و یترتب علیہ ما یترتب علی المؤمنین من وقوع الفرقۃ بینہ وبین زوجتہ المشرکۃ وحرمان المیراث من اقاربہ المشرکین و جریان المیراث بینہ وبین اقاربہ المسلمین وجملۃ الامر ای الامر الکلی فی احکام الصبی انہ یوضع عنہ العہدۃ ای یسقط عن الصبی المؤاخذۃ والتبعۃ ویصح منہ ولہ ما لا عہدۃ فیہ یعنی یصح منہ ای من الصبی بان یباشر ہو بنفسہ بالا عہدۃ فیہ ای لا ضرر فیہ مثل ان یقبل الہبۃ بنفسہ ولہ ای ویصح للصبی بان یباشر غیرہ لاجلہ ما لا ضرر فیہ کقبول الولی الہبۃ لہ ونحوہ مما فیہ نفع محض لان الصباء من اسباب المرحمۃ طبعا وشرعا اما طبعا فلان کل طبع سلیم یمیل الی الرحمۃ علی الصغار واما شرعا فلان النبی علیہ السلام کان یرحم الصغار فجعل الصباء سببا للعفو عن کل عہدۃ یحتمل العفو مثل الحدود والکفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا یحتمل العفو کالردۃ وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقۃ الاقارب ولہذا ای لاجل ان الصباء سبب العفو عن کل عہدۃ یحتمل

الصغر

لايحرم عن الميراث بالقتل عندنا ولايلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية في انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لايعد جزاء واما العته بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام حتى انه لايمنع صحة القول والفعل

العفو لايحرم الصبی عن الميراث بالقتل عندنا يعنی لو قتل الصبی مورثه عمدا اوخطأ لايحرم عن ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فهذه تهمة تسقط بعذر الصباء ويجعل كان المورث مات حتف انفه ولما كان يرد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغی ان يحرم الصبی عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله ولايلزم عليه ای على ماقلنا حرمانه ای الصبی بالرق عنه والكفر كما اذا ارتد الصبی العاقل اواسترق فانه لايستحق الارث لان الرق ينافي اهلية الارث لان الارث يقتضی ان يكون الوارث مالكا لمايرثه والرقيق لايصلح له الملك لان كل مايملكه الرقيق هوملك لمولاه وكذلك الكفر ای مثل الرق الكفر فی انه ينافي الارث لانه ای الكفر ينافي اهلية الولاية ای لاولاية للكافر على المسلم لقوله عزوجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنی على الولاية على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فهب لی من لدنك وليا يرثنی الآية وانعدام الحق وهو هنا الارث لعدم سببه وهی الولاية وذا لايوجد فی الكافر ولعدم اهليته ای لعدم اهلية المستحق والرقيق ليس اهلا له لايعد جزاء ای عقوبة والحاصل ان حرمان الصبی العاقل الرقيق او الكافر عن ميراث اقاربه المسلمين والاحرار ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصح ماقلتم بل حرمانه لعدم اهليته للميراث وقت كونه رقيقا ولعدم سبب الميراث وقت كونه كافرا الاترى ان من لايملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لايعد ذلك عقوبة فكذا هذا واما العته وهو الاختلال فی العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين اما السفيه فلايشابه كلامه بكلام المجانين اصلا ولكنه يعتريه خفة اما غضبا او فرحا فيتابع مقتضاهما فی الامور من غير نظر وفكر فی عواقبها هذا هو الفرق البين بين المعتوه والسفيه والباشر ناسابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فی كل الاحكام فكما ان المجنون يشبه اول احوال الصباء فی عدم العقل كذلك العته يشبه اٰخر احوال الصباء فی وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فحكم المعتوه حكم الصبی العاقل فی جميع الاحكام حتى انه ای العته لايمنع صحة القول والفعل فكما جميع اقوال الصبی العاقل وافعاله من اسلامه وتوكله فی بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة كذلك جميع افعال المعتوه واقواله صحيحة حتى ان العته لايمنع صحة القول والفعل كما لايمنعه الصباء

لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبرا
وكونه صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما
يوضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان
هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

هو ن

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شئ وضرر يمنعه العته فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته
ولا اعتاق عبده سواء كان باذن الولي او لا ولا بيعه وشراءه لنفسه بغير اذن الولي لان في كل ذلك عهدة اي ضررا
للمعتوه والعته يمنعه ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغي ان لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات
لان في ايجاب الضمان عهدة ايضا عليهما اندفعه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة التي
نفيناها لان المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفي
عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لكونه من حقوق العباد
وكون الاموال معصومة وكونه اي المستهلك صبيا معذورا ومعتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة
لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصباء والعته لا تزول الحاجة فيبقى معصوما
فيجب الضمان بالاستهلاك ويوضع اي يرفع عنه اي المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتاخرين وقال القاضي الامام
ابو زيد لا يسقط عنه العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغا واما العته فهو بمنزلة المرض بخلاف
الصبي لان الخطاب عنه مرتفع ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور
عقله ولا يلي على غيره اي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
ولان الاصل في الولاية ان يثبت في حقه ثم يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
على غيره ولما الحق المص الجنون باول احوال الصباء والعته باخر احوال الصباء ذكر ما يحصل الفرق به بين
هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض اي الجنون غير محدود
اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتا معهودا اجرى الله تعالى عادته على ذلك
فقيل تفريع على قوله غير محدود اذا اسلمت امرأته اي امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اي اذا
اسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه او امه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلح ان يعرض عليه الاسلام وهو
تابع لخير الابوين فان اسلم احدهما بقي النكاح بينهما وان ابى فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

هو ن

والصباء محدود فوجب تاخیرہ واما الصبی العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان واما النسیان فلا ینافی الوجوب فی حق اللہ تعالی لکنہ اذا کان غالبا یلازم الطاعۃ مثل النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ

یفیق المجنون لان لیس لہ وقت معین ففیہ ابطال حق المرأۃ والصباء محدود فوجب تاخیرہ ای عرض الاسلام الی ظہور اثر العقل فی الصبی لا الی بلوغہ لان اسلام الصبی العاقل صحیح عندنا فیتحقق منہ الاباء فلا یؤخر حق المرأۃ الی البلوغ فلو زوج المجوسی ابنہ الصغیر بامرأۃ مجوسیۃ او نصرانیۃ ثم اسلمت المرأۃ وطلبت الفرقۃ لم یعرض الاسلام علی الصبی ولا علی ابویہ حتی یفرق بینہما بالاباء کما فی المجنون بل یمہل حتی یعقل الصبی فیعرض حینئذ علیہ الاسلام فان اسلم بقی النکاح بینہما والا فرق بینہما وذلک لان لظہور عقلہ وقتا معینا بخلاف الجنون ھذا ھو الفرق بین الجنون والصغر واما الصبی العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفترقان ای لا فرق بین العتہ واخر احوال الصباء فلا فرق بین الصبی العاقل والمعتوہ فی وجوب عرض الاسلام فی الحال کما لا فرق فی سائر الاحکام حتی لو اسلمت امرأۃ المعتوہ الکافر یعرض الاسلام فی الحال علی المعتوہ کما یعرض علی الصبی العاقل لکافر اذا اسلمت امرأتہ فان اسلم بقی النکاح بینہما والا فرق کما یفرق بین الصبی العاقل الکافر وزوجتہ وقت ابائہ عن الاسلام لان اسلام المعتوہ صحیح کاسلام الصبی العاقل وانما قید المعتوہ بالعاقل لئلا یذھب الوہم الی المجنون لان اسم المعتوہ قد یطلق علی المجنون ایضا واما النسیان فہو عدم ملاحظۃ الصورۃ الحاصلۃ عند العقل عما من شانہ الملاحظۃ فی الجملۃ اعم من ان یتمکن ملاحظتہا فی ای وقت شاء او لا یتمکن الا بعد کسب جدید ویسمی ذھولا وسہوا ھذا عندھم واما عند الحکماء فہو خاص ای لا یتمکن الا بعد کسب جدید وتجشم استدلال وقیل ھو جہل الانسان بما کان یعلم ضرورۃ مع علمہ بامور کثیرۃ لا بآفۃ واحترز بقولہ بامور کثیرۃ عن النائم والمغمی علیہ فانہما فی حالۃ النوم والاغماء لا یعلمان ما کان یعلم انہ من امور کثیرۃ وبقولہ لا بآفۃ عن الجنون فانہ جہل ضروری بامور کثیرۃ کان یعلمہا قبلہ لکنہ بآفۃ وفیہ ما فیہ وفی الموجز النسیان ھو النقصان او بطلان قوۃ الذکر وھذا اوضح مما قیل فلا ینافی نفس الوجوب فی حق اللہ تعالی ولا وجوب الاداء فلا تسقط الصوم والصلوۃ عن ذمتہ بالنسیان بل یلزم علیہ القضاء لکنہ ای النسیان اذا کان غالبا بحیث یلازم الطاعۃ ای لا یخلو الطاعۃ عنہ فی الاغلب مثل النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ فان النسیان فی الصوم والتسمیۃ فی الذبیحۃ غالب اما فی الاول فلان نفس الانسان تمیل بالطبع وتشتغل الی الاکل والشرب فاذا اشتغلت بشیء جاء الغفلۃ والنسیان عن شیء آخر ھو الصوم فلذلک عفی ذلک الاکل والشرب فلا یفسد صومہ واما فی

جعل من اسباب العفو لانہ من جہت صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد وعلی ھذا قلنا ان سلام الناسی لما کان غالبا لم یقطع الصلوٰۃ بخلاف الکلام لان ہیئۃ المصلی مذکرۃ لہ فلا یغلب الکلام ناسیا واما النوم فعجز عن استعمال القدرۃ ینافی الاختیار فاوجب تاخیر الخطاب للاداء

الثانی فلان الذبح یوجب ہیبۃ وخوفا یتنفر الطبع عنہ ویتغیر حال البشر عنہ ولھذا لایحسن الذبح کثیر من الناس فتنکر الغفلۃ عن التسمیۃ فیعفی النسیان فیہ عندنا فیصح الذبح جعل النسیان الموصوف من اسباب العفو فی حقوق اللہ تعالی خاصۃ لانہ من جہت صاحب الحق اعترض واذا کان حدوثہ بصنع اللہ تعالی بدون اختیار العبد فیہ صار سببا للعفو فی حقوقہ خاصۃ فاذا اکل الصائم ناسیا یجعل کانہ لم یاکل واذا نسی التسمیۃ فی الذبح یجعل کانہ لم ینس قولہ جعل جواب اذا والجملۃ خبر لکن قولہ اعترض خبرا ان وکلمۃ من متعلقۃ بہ بخلاف حقوق العباد حیث لم یجعل النسیان فیہا سببا للعفو حتی لو اتلف احد مال انسان ناسیا یجب علیہ ضمانہ لان نسیان المتلف لیس بصنع صاحب المال حتی یجعل فعلہ فی حقہ عفوا وعلی ھذا ای ولان النسیان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسی علی راس الرکعتین علی ظن انہ فی القعدۃ الاخیرۃ لما کان غالبا بکثرۃ تسلیم المصلی فی تلک الحالۃ لم یقطع السلام المذکور الصلوٰۃ لان القعدۃ محل لسلام ولیس للمصلی ہیئۃ تذکرہ انہا القعدۃ الاولی ام الاخیرۃ فیکون مثل النسیان فی الصوم فیجعل عفوا بخلاف الکلام فی الصلوٰۃ حیث لایجعل عفوا لان ہیئۃ المصلی مذکرۃ لہ مانعۃ عن النسیان اذا نظر الیہا فلا یغلب الکلام ناسیا فی الصلوٰۃ ای لایغلب ویکثر وقوع الکلام فی الصلوٰۃ ناسیا اذ حالۃ الصلوٰۃ ہیئۃ مذکرۃ لھذا النسیان فکان وقوعہ فیہا الغفلۃ وتقصیر فلا یعفی عندنا فیفسد صلوتہ بالکلام ناسیا واما النوم فھو فترۃ طبعیۃ یحدث فی الانسان بلا اختیار منہ ویمنع الحواس الظاہرۃ والباطنۃ عن العمل مع سلامتہا واستعمال العقل مع قیامہ وعند الاطباء ھو ما یکون من رطوبۃ الدماغ المعتدلۃ بسبب وصول رطوبات بخاریۃ الیہ فترخی اعصابہ وتکثف مسالکہا وتغلظ الروح النفسانی فلا ینفذ فی تلک المسالک فیسکن الحواس الظاہرۃ والحرکات الاما کان منہا ضروریا فی الحیوۃ کالتنفس والنوم والھضم فعجز عن استعمال القدرۃ لیس ھذا تحدید النوم فلا ینتقض بالاغماء لصدقہ علیہ بل تعریف بالحکم والاثر والحد الصحیح ما بیناہ ینافی الاختیار لان مدار الاختیار علی الرأی والتمیز وھو لا یوجد وقت النوم لتعطل القوی المدرکۃ فاوجب تاخیر الخطاب للاداء تفریع علی قولہ فعجز عن استعمال القدرۃ واللام متعلقۃ بالخطاب الحاصل ان النوم لما کان عجزا عن استعمال القدرۃ کان حکمہ تاخیر الخطاب الذی ورد للاداء وھذا التاخیر

وبطلت عباراته اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردۃ ولم یتعلق بقراءتہ وکلامہ فی الصلوۃ حکم وکذا اذا قہقہ فی صلاتہ ہو الصحیح والاغماء مثل النوم فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرۃ حتی منع صحۃ العبارات وہو اشد منہ لان النوم فترۃ اصلیۃ وہذا

فی حق العمل بہ ولا یسقط الوجوب عن ذمتہ لاحتمال الاداء حقیقۃ بالانتباہ واحتمال خلفہ وہو القضاء علی تقدیر عدم الانتباہ لانہ لا یمتد لیلا ونہارا عادۃ فلا یسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل فی الاہلیۃ ف استدل علی بقاء نفس الوجوب بقولہ علیہ السلام فاذا رقد احدکم عن الصلوۃ او نسیہا ثم فزع الیہا فلیصلہا کما کان یصلیہا لوقتہا رواہ مالک وبطلت عباراتہ ای النائم اصلا فی الطلاق والعتاق والاسلام والردۃ تفریع علی قولہ وہو ینافی الاختیار یعنی لما بطلت اختیارہ لفوت الرأی والتمییز بطلت عباراتہ فیما یبنی علی الاختیار کالطلاق فلو طلق النائم او اعتق او اسلم او ارتد لا یثبت حکم شئ من تلک الاشیاء ولم یتعلق بقراءتہ وکلامہ فی الصلوۃ حکم فاذا قرء النائم فی صلاتہ لا تصح قراءتہ فلا یصح صلوتہ وکذا اذا تکلم فی صلوتہ لا یعتبر کلامہ لصدورہ ممن لا تمیز لہ ولا اختیار لہ فہو لیس بکلام حقیقۃ فلا تفسد صلوتہ وکذا لا یعتد قیامہ ورکوعہ وسجودہ لصدورہا لا عن اختیار وکذا اذا قہقہ فی صلاتہ ہو الصحیح ای کما لا یتعلق بقراءۃ النائم وکلامہ حکم کما مر کذا لا یتعلق بقہقہتہ فی الصلوۃ حکم علی المذہب المختار فلو قہقہ فی صلوتہ لا یفسد صلوتہ ولا یکون حدثا ناقضا للوضوء وقال الحاکم ابو محمد الکفی تفسد صلوتہ ویکون حدثا لانہ قد ثبت بالنص ان القہقہۃ فی صلوۃ ذات رکوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق بین النوم والیقظۃ الا تری لو احتلم یجب الغسل کما لو انزل بشہوۃ فی الیقظۃ وتفسد صلوتہ کالمستیقظ وبہذا اخذ عامۃ المتاخرین احتیاطا وللعلماء فی ہذہ المسألۃ اقوال اخری ترکناہا خوفا للتطویل والاغماء وہو تعطل القوی المدرکۃ والمحرکۃ حرکۃ ارادیۃ بسبب مرض یعرض الدماغ او القلب فہو مرض ولیس بزوال عقل کالجنون ولاالم یعرض الانبیاء علیہم السلام مثل النوم فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرۃ بل ہو اشد من النوم فی ذلک لان النوم حالۃ طبعیۃ کثیرۃ الوقوع حتی عدہ الاطباء من ضروریات الحیوان بخلاف الاغماء علی ان تعطل القوی وفوت الاختیار وفوت استعمال القدرۃ فی الاغماء اشد حتی منع الاغماء صحۃ العبارات کما یمنع النوم ثم فرق المص بینہ وبین النوم فقال وہو ای الاغماء اشد منہ ای من النوم کما مر بیانہ منا وبینہ المص بقولہ لان النوم فترۃ اصلیۃ ای طبعیۃ بحیث لا یخلو عنہ انسان فی حالۃ الصحۃ وہذا ای الاغماء

عارض ينافی القوة اصلا ولهذا كان حدثا فی كل الاحوال ومنع البناء واعتبر امتداده فی حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض ای غير طبعية ينافی القوة اصلا بحيث لا يعرض كثير من الناس فی مدة حياتهم بخلاف النوم وان كان عارضا باعتبار امتداده على معنى الانسانية ولكنه لما صار كذا فهو غير عارض ولهذا ای لكونه اشد من النوم كان حدثا فی كل الاحوال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانه لا يوجب استرخاء المفاصل فی كل الاحوال فيوجد الحدث لانه دون فی عدم الشعور من الاغماء نعم اذا غلب وجد استرخاء المفاصل فحينئذ يكون حدثا كالنوم مضطجعا او متكئا ومنع الاغماء البناء سواء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع فمن عارضه الاغماء فی الصلوة فافاق وبنی لا يجوز فان قيل قال عليه السلام من اصابه قیء او رعاف او قلس او مذی فلينصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلاته ما لم يتكلم رواه ابن ماجة فثبت من هذا الحديث ان البناء يجوز فی الحدث والاغماء حدث ايضا اقول المراد الحدث الغالب كالقیء والرعاف فاما الاغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع انه حدث فی جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر فی المنع من الاداء كذا قيل واعتبر امتداده فی حق الصلوة خاصة اعلم ان امتداد الاغماء فی حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الاوقات عند الشيخين وباعتبار الصلوة عند محمد وقال الشافعی امتداده باستيعاب وقت الصلوة فلو اغمی على رجل اكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات وفی الصوم لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمی عليه رمضان كله لا يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر فی الزكوة لان امتداده فی الصوم نادر ففی الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده فی شیء اصلا فالاغماء اذا لم يمتد يلحق بالنوم فی وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجنون والصغر وهذا استحسان والقياس ان لا يسقط بالاغماء سواء امتد ولم يمتد ولكن استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عليا اغمی عليه اربع صلوات فقضاهن وروى ابراهيم بن الحربی فی اخر كتاب الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال اغمی على عبد الله بن عمر يوم وليلة فافاق ولم يقض ما فاته واغمی على عبد الله بن عمر رضی الله عنه اكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات كما رواه عبد الرزاق فی مصنفه فثبت من هذه الاثار ان ما فات من الصلوة فی اكثر من يوم وليلة يجب قضاؤه وما هو فی يوم وليلة او اقل لا يجب فعلم الامتداد واما الرق هو فی اللغة الضعف يقال ثوب رقيق ای ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفی الشرع عجز حكمی بمعنى ان الشارع لم يجعله مالكا واهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك والرق حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار

فهو عجز حکمی شرع جزاء فی الاصل لکنہ فی حالۃ البقاء صار من الامور الحکمیۃ بہ یصیر المرء عرضۃ للتملیک والابتذال وھو وصف لا یحتمل التجزی فقد قال محمدؒ فی الجامع فی مجھول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد فلان انہ یجعل عبدا فی شہادتہ وفی جمیع احکامہ

عن عبادتہ واتخذوا الٰہا من دونہ ولم یتفکروا فی آیات التوحید والحقوا نفوسہم بالبہائم والجمادات فی ذلک جازاھم اللہ تعالیٰ فی الدنیا بجعلہم عبید عبیدہ متملکین مبتذلین ولھذا لم یثبت الرق علی المسلم ابتداء وحق العباد انتہاء وبقاء بمعنی ان الشارع جعلہ ملکا مع قطع النظر عن جہتی العقوبۃ والجزاء حتی انہ یبقی مملوکا وان اسلم واتقی فہو عجز حکمی ای غیر حسی ثابت بحکم الشرع فلا یقدر الرقیق علی التصرفات وان کان اقوی من الحر حسا وھذہ الجملۃ لیست بحد لہ حتی یقال ان کثیرا من الناس عاجز عن التصرفات فی مال الغیر بحکم شرعی ولیس برقیق فیوجد فیہم عجز حکمی بھذا الوجہ ولا یوجد الرق بل الحد الی قولہ عرضۃ للتملیک شرع جزاء فی الاصل ای فی اصل وضعہ وابتداء ثبوتہ لان الکفار لما استنکفوا عبادۃ اللہ جعلہم عبید عبیدہ جزاء لہم فی الدنیا لکنہ ای الرق فی حالۃ البقاء صار من الامور الحکمیۃ ای صار فی حال البقاء ثابتا بحکم الشرع من غیر نظر الی معنی الجزاء والعقوبۃ حتی یبقی مملوکا مرقوقا وان اسلم وصار من الاتقیاء بہ ای بالرق یصیر المرء عرضۃ للتملیک والابتذال العرضۃ المعترض للامر فُعْلَۃٌ من العرض یقال فلان جُعل عُرضۃ للبلاء ای صار منصوبا لہ بحیث یعترض علیہ ومنہ قولہ تعالیٰ ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم والمعنی ان الانسان بسبب الرق یصیر قابلا ومنصوبا للتملک والاستخدام وھو ای الرق وصف لا یحتمل التجزی ثبوتا وزوالا لانہ اثر الکفر ونتیجۃ القہر فلا یتصور فیہما التجزی کما لا یصح بالعلم والجہل فالمحل غیر قابل للتجزی فلا یصح ان یوصف العبد بکونہ مرقوق البعض بخلاف الملک اللازم لہ فانہ حق العبد یوصف بالتجزی ثبوتا وزوالا فلو باع عبدہ من اثنین جاز بالاجماع فقد قال محمدؒ فی الجامع الکبیر

فی حق مجہول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد فلان انہ یجعل عبدا فی شہادتہ وفی جمیع احکامہ استدل بھذہ المسئلۃ المذکورۃ فی الجامع الکبیر علی ان عدم التجزی من مذہب اصحابنا الثلاثۃ حیث لم یخالفہ احد فکان اجماعا منہم علی عدم التجزی وھی ان الرجل مجہول النسب اذا اقر ان نصفہ عبد لفلان فانہ یجعل بسبب اقرارہ عبدا فی شہادتہ علی الغیر حیث یکون شہادتہ علی الغیر کشہادۃ الرقیق الکامل لنعلم ان الرق الثابت باقرارہ کامل غیر متجزی اذ لو کان متجزیا لکان ھو بانضمام مثلہ الیہ بمنزلۃ حر واحد فی الشہادۃ کما جعلت المرءتان بمنزلۃ رجل واحد فیہا وکذا ھو عبد فی جمیع احکامہ مثل الحدود والارث والحج والزکوٰۃ ولکن لا یثبت الملک المقر لہ الا فی النصف اذ الملک متجزی بالاتفاق کما ان الرق والعتق غیر متجزی بالاتفاق

وکذلک العتق الذی ھو ضدہ وقال ابو یوسف ومحمد الاعتاق لایتجزی لما لم یتجزیٔ انفعالہ وھو العتق وقال ابو حنیفۃ الاعتاق ازالۃ الملک وھو متجزیٔ تعلق بسقوط کلہ عن المحل حکم لایتجزی وھو العتق فاذا سقط بعضہ فقد وجد شطر العلۃ فیتوقف العتق الی تکمیلھا وصار ذلک

وکذلک العتق الذی ھو ضدہ ای کما ان الرق لایحتمل التجزی کما مر کذلک العتق الذی ھو ضد الرق لایحتملہ وتفصیل المقال ھو ان الرق غیر متجزیٔ کما عرفت وضدہ العتق وھو ایضا غیر متجزیٔ لان العتق فی الشرع عبارۃ عن قوۃ حکمیۃ یصیر الشخص بہا اھلا للمالکیۃ والشھادۃ والولایۃ وثبوت مثل ھذہ القوۃ لایتصور فی بعض الشائع دون البعض فکما انھم اتفقوا علی عدم تجزی العتق والرق اتفقوا علی تجزی الملک المطلق للتصرف لان الرجل لو باع عبدہ من اثنین یجوز بالاجماع ویثبت لکل واحد منھما الملک فی النصف وکذا لو باع نصف عبدہ یبقی ملکہ فی النصف بالاجماع لکنھم اختلفوا فی تجزی اعتاق الذی ھو فعل المعتق کما بینہ المص بقولہ وقال ابو یوسف ومحمد الاعتاق لایتجزی لما لم یتجز انفعالہ ای اثرہ وھو العتق وحاصلہ ان عند محمد وابی یوسف لایجوز تجزی الاعتاق بمعنی ان اعتاق البعض اعتاق الکل لان العتق لازم الاعتاق لانہ اثرہ یقال اعتق فعتق کما یقال کسرتہ فانکسر واثر الشیٔ لازم لہ ولما لم یتجز المعتق اتفاقا بین علمائنا لم یتجز الاعتاق اذ لو تجزی الاعتاق بان یقع من المحل علی جزء دون جزء لزم تجزی العتق ضرورۃ وقال ابو حنیفۃ الاعتاق متجزی وانہ لایستلزم تجزی العتق حتی لو اعتق شقصا من عبدہ لایعتق کلہ ولا بعضہ بل یکون رقیقا فی الشھادۃ وسائر الاحکام بل یزیل الملک فیما اعتقہ لان اثر الاعتاق ازالۃ الملک وھو متجزیٔ فیتوقف حکم العتق الی ان یؤدی السعایۃ فان ادی سقط الملک بالکلیۃ فیعتق کلہ والی ھذا اشار بقولہ وقال ابو حنیفۃ الاعتاق ازالۃ الملک لان المعتق لاقدرۃ لہ ان یتصرف فی حق اللہ تعالی وھو العتق بل لہ ولایۃ التصرف فی خالص حقہ وھو ازالۃ الملک وفیہ رد لما استدل بہ الصاحبان من کون العتق اثر الاعتاق لان اثرہ ازالۃ الملک وھو متجزی کما مر تعلق بسقوط کلہ ای الملک عن المحل ای المملوک حکم لایتجزی وھو العتق والحاصل ان اثر الاعتاق ازالۃ الملک وھو متجزی یتعلق بسقوطہ کلہ عن المملوک حکم العتق فاذا اعتق بعض العبد لایثبت فیہ العتق لان فی صورۃ عتق بعضہ لم یتحقق ازالۃ الملک عن کلہ بل عن بعضہ والعتق لایتحقق الا اذا یزول الملک بالکلیۃ لان العتق والملک وصفان متضادان لایجتمعان فی محل واحد فاذا سقط بعضہ ای الملک فیما اذا اعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلۃ ای جزءھا والمعلول وھو العتق لایتحقق الا اذا تحقق العلۃ بامرھا فاما اذا وجد جزء العلۃ فیتوقف العتق الذی ھو المعلول الی تکمیلھا ای تکمیل العلۃ وھی ازالۃ الملک وصار ذلک ای ازالۃ الملک

كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافی مالكية المال لقيام المملوكية فالاحتى لا يملك العبد والمكاتب التسری ولا تصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهى المنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنى عليه من القرب البدنية والرق لا ينافی مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة

الذی هو متجز لثبوت العتق الذی هو غير متجز كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة فغسل الاعضاء متجز حتى من غسل يديه او وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة ولكن لا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير متجزية بغير غسل جميع الاعضاء وكاعداد الطلاق للتحريم اى الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى متجزية حتى من طلق امرأته طلقة او طلقتين يثبت الطلاق ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشائخ شرع فى احكام الرق فقال وهذا الرق الذی نحن بصدده وفيه احتراز عن النكاح فانه وان يسمى رقا ولكنه لا ينافی مالكية المال ينافی مالكية المال لقيام المملوكية مالا فالعبد لا يملك مالا لانه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية لا من حيث الانسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة وفيه بحث لانه يمكن ان يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية من حيث الآدمية فانهم حتى لا يملك العبد والمكاتب تسری وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك والتسری الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتها واعددتها للوطى فعيلة من السر وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا لا يملك التسری لان المكاتب لما كان احق بمكاسبه كحريته يدا كان يوهم ذلك جواز التسری له فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام اى الحجة التى افترضت بسبب الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة وهى المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المص لانها للمولى الا فيما استثنى عليها اى على المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع حجه فرضا لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للاداء والرق لا ينافی مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الرقيق فی حكم تلك الاشياء ليس بمملوك بل هو فی تلك الاشياء الضرورية باق على الحرية الاصلية فيصح نكاحه واقراره بالحد والقصاص فی السرقة المستهلكة لانه محتاج

مثل وینافی کمال الحال فی اهلیۃ الکرامات الموضوعۃ للبشر فی الدنیا کالذمۃ والولایۃ والحل حتی ان ذمتہ ضعفت برقہ فلم تحتمل الدین بنفسہا وضمت الیہا مالیۃ الرقبۃ والکسب وکذلک الحل یتنصف بالرق حتی انہ ینکح العبد امرأتین وتطلق الامۃ ثنتین وتنصف العدۃ والقسم والحد

الی النکاح لان قضاء شہوۃ الفرج فرض ولا سبیل لہ الی التسری فتعین النکاح ولکنہ موقوف علی اذن المولی دفعا للضرر عنہ فان المہر یتعلق برقبتہ فیباع فیہ وکذا احتیاجہ ثابت الی الدم والحیوۃ فی البقاء ولہذا لا یملک المولی اتلافہما وصح اقرارہ بالقصاص لانہ فی ذلک مثل الحر وینافی کمال الحال فی اہلیۃ مثل الکرامات الموضوعۃ للبشر فی الدنیا کالذمۃ والولایۃ والحل قولہ فی الدنیا احتراز عن الکرامات الموضوعۃ فی الاخرۃ فان العبد والحر فی ذلک سواء لان اہلیتہا بالتقوی کما قال اللہ تعالی ان اکرمکم عند اللہ اتقکم واما الکرامۃ الدنیویۃ فالعبد محروم عنہا فلا یصلح ذمتہ حتی لا یمکن ان یطالب بالدین بغیر انضمام مالیۃ الرقبۃ اوالکسب مالم یعتق او یکاتب وکذا الولایۃ لہ علی احد بالنکاح ولا یحل لہ من النساء ما یحل للحر فان للحر ان ینکح اربع نساء وللرقیق نصف ذلک ثم بین نقصان الاشیاء الثلثۃ بسبب الرق فقال حتی ان ذمتہ ای الرقیق ضعفت برقہ وفیہ اشارۃ الی ان لہ اصل الذمۃ من حیث الانسانیۃ ولکنہا ضعیف بالرق حتی لا یطالب بالدین بغیر انضمام مالیۃ الرقبۃ اوالکسب والیہ اشار بقولہ فلم تحتمل ای ذمتہ الدین بنفسہا وضمت الیہا مالیۃ الرقبۃ والکسب فیباع فی دینہ ویؤخذ من کسبہ وکذلک الحل یتنصف بالرق کما ظہر اثر الرق فی ضعف الذمۃ ظہر اثرہ فی تنصیف الحل الذی یبتنی علیہ ملک نکاح المرء حتی انہ ینکح العبد امرأتین و تطلق الامۃ ثنتین سواء کان زوجہا حرا او عبدا لان الرق کما یؤثر فی تنصیف حل الرجل کذلک یؤثر فی تنصیف المرأۃ ولما کان حل الامۃ نصف حل الحرۃ کان یفوت حل الامۃ بنصف ما یفوت بہ حل الحرۃ فرقا بین الحرۃ و الامۃ وہو تطلیقۃ ونصف ولکن لما لم یتجزی الطلاق الواحدۃ کمل وصار ما یفوت بہ حل الامۃ تطلیقتین کما قال علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان رواہ الترمذی وہذا الحدیث حجۃ علی الشافعی حیث یعتبر الطلاق والعدۃ بالرجل وتنصف العدۃ والقسم والحد اذ العدۃ تعظیم لملک النکاح فی حق النساء فیتنصف فیکون عدۃ الامۃ حیضتین اذ الواحدۃ لا تتنصف فلابد من التکامل احتیاطا والیہ اشار علیہ السلام کما مر آنفا وکذا القسم نعمۃ مبنیۃ علی الحل فیتنصف فیکون للامۃ نصف الحرۃ فیقیم الزوج علی الحرۃ یومین وعلی الامۃ یوما والحد عقوبۃ بسبب العصیان مع ورود النعمۃ فمن کملت فی حقہ النعم کان العقوبۃ علیہ ازید والنعم فی حق العبد غیر کاملۃ بالنسبۃ الی الحر فینصف حدہ القابل للتنصیف کالجلد بخلاف القطع فی السرقۃ

وانتقصت قیمۃ نفسہ لانہ اھل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ دون ملکہ فوجب نقصان بدل دمہ عن الدیۃ لنقصان فی احد ضربی المالکیۃ کما تنتصف الدیۃ بالانوثۃ لعدم احدھما وھذا عندنا لان الماذون یتصرف لنفسہ ویجب لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید

وانتقصت قیمۃ نفسہ حتی اذا قتل العبد خطأ وجبت علی عاقلۃ القاتل قیمتہ ولکن لا تزاد علی عشرۃ الاف درھم وان بلغ قیمتہ عشرین الفا او اکثر بل ینقص من عشرۃ الاف عشرۃ دراھم حطا لمرتبتہ عن مرتبۃ الحر اذ دیۃ الحر عشرۃ الاف درھم لانہ اھل للتصرف فی المال واستحقاق الید علیہ ای المال عطف علی قولہ للتصرف دون ملکہ فوجب نقصان بدل دمہ عن الدیۃ ای دیۃ الحر لنقصان فی احد ضربی المالکیۃ کما تنصف الدیۃ بالانوثۃ اذ دیۃ الانثی نصف دیۃ الذکر لعدم احدھما ای احد الضربین المذکورین حاصلہ ان المالکیۃ نوعان مالکیۃ المال وکمالھا بالحریۃ اذ العبد یملک ملک الید والتصرف فی المال لا ملک الرقبۃ ای لا یملک اصل المال والثانی مالکیۃ ما لیس بمال وھو ملک المتعۃ کالنکاح وثبوتھا بالذکورۃ فالعبد اھل لھذا القسم دون المرأۃ ولکن ثبوت القسم الاول لہ علی وجہ النقصان کما مر فیکون قیمتہ ناقصۃ عن قیمۃ الحر ای دیتہ اذ الحر اھل للقسمین علی وجہ الکمال نعم لو کان العبد غیر اھل للقسم الاول مطلقا لکان قیمتہ نصف قیمۃ الحر کالمرأۃ فانھا لیست باھل للقسم الثانی مطلقا ای لا علی وجہ الکمال ولا علی وجہ النقصان فیکون قیمتھا ای دیتھا نصف دیۃ الحر لانھا فاقدۃ احد ضربی المالکیۃ بالکلیۃ بخلاف العبد فانہ غیر فاقد بل لاحد ضربی المالکیۃ ناقص فی حقہ وھو ملک المال لعدم ثبوت اصل المال لہ بل لہ تصرف فیہ فان قیل العبد ایضا فاقد للقسم الثانی بالکلیۃ مثل المرأۃ لتوقف نکاحہ علی اجازۃ المولی اقول مالکیۃ النکاح ثابت لہ بکمالھا حتی لا یشارکہ فیھا المولی بل ھو فیھا مثل الحر وانما توقف علی اذن المولی دفعا للضرر فی مالہ لا لنقصان فی مالکیۃ العبد وھذا عندنا ای کون العبد اھلا للتصرف فی المال مذھبنا لان الماذون ای لان الماذون یتصرف لنفسہ بطریق الاصالۃ لا بطریق النیابۃ ویثبت لہ الید علی اکسابہ ویجب ای یثبت لہ الحکم الاصلی للتصرف وھو الید واما ملک الرقبۃ فھو بالنسبۃ الی ملک الید من الزوائد وفیہ دفع لما احتج بہ الشافعی علی مذھبہ وھو ان تصرفہ لنفسہ لیس باھلیتہ بل بطریق الاستفادۃ من المولی کالوکیل ویدہ علی اکسابہ ید امانۃ کالمودع تقریرا لاحتجاج انہ لو کان اھلا للتصرف لکان اھلا للملک اذ التصرف سبب لملک الرقبۃ والسبب لا یوجد بعد حکمہ والملک لا یثبت لہ اجماعا فکذا التصرف لان انتفاء اللازم وھو ھنا الملک یستلزم انتفاء الملزوم وھو التصرف واذا لم یثبت لہ التصرف لم یکن اھلا لاستحقاق الید لان الید انما یستفاد بملک

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى وفى عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقريره ثم ان المقصود الاصلى من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه فى يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم ومسبب له وهو مقصود اصلى بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه اى العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد فى ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى ولان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد فى ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه فى حكم الملك اى ملك الرقبة وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهلا لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقع الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه فى مسائل مرض المولى متعلق بقوله فى حكم الملك وفى عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه فى حكم الملك فى مسائل مرض المولى وفى حق بقاء الاذن فى اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هى ان المولى اذن لعبده فى التجارة فكل ما باع العبد او اشترى بغبن فاحش او يسير فى زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند ابى حنيفة لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل فى حالة مرض الموكل واما المحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وابى يوسف ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد فى حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثانى هى ان العبد الماذون اذن لعبده فى التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الاول كالوكيل اذا وكل غيره وقد قال له الموكل اعمل برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينعزل الثانى نعم لو مات المولى صار المحجورين كما لو مات الموكل صار امعزولين ففى هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد كالوكيل فى حال بقاء الاذن وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الانواع كلها خلافا للشافعى وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او شهرين

والرق لا یؤثر فی عصمۃ الدم وانما یؤثر فی قیمتہ وانما العصمۃ بالایمان والدار والعبد فیہ مثل الحر ولذلک یقتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق نقصانا فی الجہاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولی ولہذا لم یستوجب السہم الکامل من الغنیمۃ

کانا ماذونا ابدا الی ان یحجر علیہ وھذا ھو ثمرۃ الخلاف بیننا وبین الشافعیؒ ولما کان یردان الرق اذا اثر فی تنقیص قیمۃ العبد عن دیۃ الحر علم ان العبد لا یساوی الحر فکیف یجوزان تقبل الحر بالعبد قصاصا لان القصاص ینبئ عن المساوات ولا مساوات بینہما دفعہ بقولہ والرق لا یؤثر فی عصمۃ الدم فلا یعدمہا بالکلیۃ ولا ینقصہا وانما یؤثر فی قیمتہ ای قیمۃ الدم حتی ینقص من قیمۃ الرقیق عشرۃ دراہم اذا کانت مثل دیۃ الحر اواکثر منہا وانما العصمۃ بالایمان والدار والعبد فیہ ای فی کل واحد من الدار والایمان مثل الحر علم ان العصمۃ عبارۃ عن حرمۃ التعرض بالاتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم فہی علی نوعین مؤثمۃ توجب الاثم فقط علی تقدیر التعرض وہی تثبت بالایمان فقط ومقومۃ توجب مع الاثم القصاص او الدیۃ وہی تثبت بالدار ای بالاحراز بدار الاسلام والعبد یساوی الحر فی الامرین فیساویہ فی العصمتین ولذلک ای لاجل المماثلۃ فی العصمتین یقتل الحر بالعبد قصاصا خلافا للشافعیؒ فان عندہ لا قصاص بینہما لعدم المساوات فی النفسیۃ وہی عبارۃ عن ذات موصوفۃ بانواع الکرامات وقد تمکن فی العبد معنی المالیۃ وہی تخل بتلک الکرامات فالحر نفس من کل وجہ والعبد نفس ومال والجواب ان المساوات قد وجدت فیما ھو الاصل وعلیہ یبتنی القصاص واما الکرامات فصفۃ زائدۃ لا یتعلق بہا القصاص والا یلزم ان لا یجری القصاص بین الذکر والانثی لان الانثی دون الذکر فی استحقاق الکرامات الزائدۃ ولذا انتصف دیتہا عن دیۃ کاملۃ واوجب الرق نقصانا فی الجہاد حتی لا یجب الجہاد علیہ ای علی الرقیق لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃ علی المولی اذ العبد مع البدن وجمیع المنافع مملوک ومال للمولی ولکنہ انسان حاصل لہ معنی النفسیۃ فلذا راعی الشرع جانب العبد فی بعض المنافع البدنیۃ واستثنی عن الملک کالصوم والصلوۃ ولم یستثن فی البعض نظرا الی المولی کالحج والجہاد فلذا لا یحل لہ القتال بغیر اذن المولی بالاجماع الا اذا ہجم الکفار ولہذا ای لان الرق اوجب نقصا فیہ ولم یثبت لہ الجہاد لم یستوجب ای لم یستحق العبد السہم الکامل من الغنیمۃ سواء قاتل باذن المولی او بغیر اذنہ وھو مذہب العامۃ لان استحقاق السہم الکامل انما ھو باعتبار الکرامۃ والعبد فاقد لوصف الکرامۃ بل یرضخ لہ الامام ولا یسہم وقد صح انہ علیہ السلام کان یرضخ الممالیک ولا یسہم کما روی

وانقطعت الولایات کلها بالرق لانہ عجز حکمی وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل انہ صار شریکا فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدی الی غیرہ مثل شہادتہ بہلال رمضان

الترمذی فی جامعہ عن عمیر مولی ابی اللحم قال شہدت خیبر مع سادتی فکلموا فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکلموہ انی مملوک قال فامر بی فقلدت السیف فاذا انا اجرہ فامر لی بشیٔ من حرثی المتاع الحدیث ای من اثاث البیت واسقاطہ وقال بعضہم یسہم للعبد ایضا وانقطعت الولایات کلہا بالرق لانہ ای الرق عجز حکمی متصل بقولہ مثل الذمۃ والحل والولایۃ ولما بین المص الذمۃ و الحل شرع الآن فی الولایۃ فالعبد لا ولایۃ لہ علی غیرہ والولایۃ تنفیذ القول علی الغیر شاء اوابی و ذلک لان الرق عجز حکمی فصیر العبد عاجزا عن التصرفات فی نفسہ فلما لم یکن للعبد ولایۃ علی نفسہ لم یکن علی غیرہ لان ولایۃ المرء یثبت اولا علی نفسہ ثم یتعدی منہا الی غیرہ فالعبد لیس لہ ولایۃ القضاء والشہادۃ والتزویج وغیر ذلک من الولایۃ المتعدیۃ قولہ وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن یخرج عن اقسام الولایۃ من قبل انہ صار شریکا فی الغنیمۃ فلزمہ ثم تعدی الی غیرہ دفع لما یرد علی قولہ وانقطعت الولایات کلہا بالرق وہو انہ علی ہذا لا یصح امان الماذون للکافر الحربی فی الجہاد لانہ تصرف علی الغیر باسقاط حقوقہم فی اموال الکفار وانفسہم اغتناما واسترقاقا والتصرف علی الغیر ولایۃ تقدیرا لدفع ان امان الماذون لیس من باب الولایۃ وانما صح امانہ باعتبار انہ بسبب اذن المولی صار شریکا للغزاۃ فی الغنیمۃ ای الرضخ بمعنی انہ انسان مخاطب یستحق الرضخ لکن المولی یخلفہ فیما ملک واستحق فاذا امن الماذون فی القتال الکفار فقد اتلف حقہ من الغنیمۃ ای الرضخ اولا ثم یتعدی امانہ الی الغیر ضرورۃ بخلاف المحجور فان امانہ لیس بصحیح اذ انہ لا یستحق الرضخ اولا لفقدان اذن المولی فی حقہ وانما یلحقہ الاذن بعد ما رجع سالما غانما دلالۃ ولا اعتبار بہ وقال الترمذی وقد روی عن عمر بن الخطاب انہ اجاز امان العبد وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ذمۃ المسلمین واحدۃ یسعی بہا ادناہم ومعنی ہذا عند اہل العلم ان من اعطی الامان من المسلمین فہو جائز علی کلہم انتہی اقول ہذا یدل علی ان من اذن من العبید سواء کان ماذونا اولا بشرط ان یکون مؤمنا مجوز امانہ کما ذہب الیہ محمد والشافعی وخص ابو حنیفۃ الماذون فلعل ہذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شہادتہ ای ہذا الامان مثل شہادۃ العبد بہلال رمضان حیث یصح شہادتہ ولیست من الولایۃ بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسہ اولا ثم تعدی حکمہ الی الغیر

وعلی هذا الاصل یصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقۃ المستھلکۃ وفی
بالقائمۃ صح من الماذون وفی المحجور اختلاف معروف وعلی ھذا قلنا فی
جنایۃ العبد خطأ انہ یصیر جزاء لجنایتہ لان العبد لیس من اھل ضمان
مالیس بمال الاان یشاء المولی الفداء فیصیر عائدا الی

وعلی ھذا الاصل ھوان مایلزمہ اولا یتعدی الی غیرہ تبعا یصح اقرارہ ای العبد ماذونا کان او
محجورا بالحدود والقصاص لان ضررہ یلزمہ اولا ثم یتعدی الی المولی تبعا وکذا یصح اقرارہ بالسرقۃ
المستھلکۃ بان اقر العبد الماذون او المحجور انی سرقت مالا استھلکتہ یصح اقرارہ حتی یقطع یدہ ولا یجب
الضمان علیہ وبالقائمۃ صح من الماذون ای صح اقرار الماذون بالسرقۃ القائمۃ حتی یرد المال علی المسروق
منہ ویقطع یدہ وفی المحجور اختلاف معروف ای فی اقرار العبد المحجور بالسرقۃ القائمۃ اختلاف ان کذبہ
المولی فعند ابی حنیفۃ یقطع ویرد المال علی المسروق منہ وقال ابویوسف یقطع ولا یرد المال علی المسروق
منہ لان فیہ ضررا بالمولی واقرارہ فی حق الغیر غیر صحیح ولکن المرء یؤخذ باقرارہ فیضمن مثلہ بعد
الاعتاق وقال محمد لا یقطع ولا یرد ولکن یضمن المال بعد الاعتاق لان اقرار المحجور بکون المال
الموجود فی یدہ مال المسروق منہ اقرار علی المولی لانہ وما فی یدہ مال للمولی فلا یصح اقرارہ فی حق
الغیر واذا لم یصح الاقرار بالسرقۃ فلا یقطع یدہ لان القطع انما یکون فی السرقۃ ولکنہ عاقل بالغ
یؤخذ باقرارہ فیؤخذ منہ مثلہ بعد الاعتاق ھذا تشریح المقام فمن شاء ان یطلع علی تفصیل المذاھب
فیہ وعلی ادلتھم فلیرجع الی کتب الفقہ وعلی ھذا ای علی ان الرق ینافی مالکیۃ المال او انہ ینافی کمال الحال
قلنا فی جنایۃ العبد خطأ انہ یصیر جزاء لجنایتہ ای ان جنی العبد خطأ بان قتل رجلا خطأ بانہ کان یرمی
الی الصید فوقع علی الرجل ثم مات فیؤخذ العبد فی تلک الجنایۃ ویصیر عبد الورثۃ القتیل الا ان یختار
المولی الفداء بالارش لان العبد لیس من اھل ضمان مالیس بمال اعلم ان الواجب فی الجنایۃ خطأ ھو
ان یکون المال واجبا علی الجانی لانہ ھو المتعدی او علی عاقلتہ وھذا المال المدفوع یکون صلۃ فی
حق الجانی کانہ یھب شیئا مبتداء حیث لم یقابلہ مال لان المتلف لیس بمال وعوضا فی حق المجنی علیہ
فکون المتلف غیر مال ینافی وجوب الدیۃ علی العبد لانہ لیس باھل للصلۃ ولذا لا یملک ان یھب
شیئا ولا یجب علیہ صلۃ اقاربہ من النفقۃ والکسوۃ وکون الدم مما لا یھدر یوجب حق المتلف علی العبد
والعبد لا یصلح لذمۃ المال لانہ لیس اھلا للصلۃ ولیس لہ عاقلۃ تلزم المال فتعین دفع العبد الی ولی
الجنایۃ جزاء وقولہ الا ان یشاء المولی الفداء متصل بقولہ یصیر جزاء فیصیر الامر عائدا الی

الاصل عند ابی حنیفة حتی لایبطل بالافلاس وعندهما یصیر بمعنی الحوالة واما المرض فانه لاینافی اهلیة الحکم ولا اهلیة العبارة لکنه لما کان سبب الموت و الموت علة الخلافة کان من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بماله فیثبت به الحجر

الاصل عند ابی حنیفة والاصل فی الجنایة خطأ هو الارش عند ابی حنیفة لانه الثابت بالنص وانما یصیر الی دفع العبد ضرورة ان العبد لیس باهل للصلة فاذا عاد الامر الی الاصل لا یبطل الاصل بالافلاس حتی یجب دفع العبد الی اولیائه والیه اشار بقوله حتی لایبطل بالافلاس وعندهما یصیر وجوب الارش علی المولی بمعنی الحوالة ای بطریق الحوالة کأنّ العبد احال علی المولی واذا توی ما علیه بالافلاس یعاد الی رقبته کما فی سائر الحوالات وحاصل المسئلة ان المولی اذا اختار الفداء ثم افلس حتی لایجد ما یؤدیه الی ولی الجنایة کان الارش دینا فی ذمة المولی حتی یاخذ ولی الجنایة ما یجد عنده من حقه ولکن لاسبیل لاولیاء الجنایة علی العبد بل یبقی العبد مملوکا للمولی کما کان هذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یؤدی المولی الارش الی اولیاء الجنایة فان عجز بالافلاس دُفع العبد الیهم ولهم ان یاخذوا العبد فی الجنایة ولما فرغ عن بحث الرق شرع فی المرض فقال واما المرض فهو هیئة بدنیة تضاد الصحة تکون الافعال بها لذاتها مأوفة فعلی هذا النسیان والجنون والاغماء والعته مرض کما صرح به الاطباء فیرد ان احکام تلک الامراض المعدودة غیر احکام المرض الذی یبحث عنه فی هذا المقام لان الجنون والاغماء ینافی اهلیة العبارة اللهم الا ان یقال ان المراد بهذا المرض غیر ما سبق من تلک الامراض اذ المراد بهذا المرض ما لایخل بالعقل والاختیار فافهم فانه لاینافی اهلیة الحکم ای ثبوت الحکم ووجوبه علی الاطلاق لان المرض لایخل بالعقل والاختیار ولا فی اهلیة الثواب والعقاب فیتوجه علیه الخطاب فیثبت فی حقه الاحکام سواء کانت من حقوق الله تعالی کالصلوة والصوم او من حقوق العباد کالطلاق والعتاق والبیع والشراء ولا ینافی المرض اهلیة العبارة لانه لا یخل بعقله فیکون اهلا للتعبیر عن المقاصد حتی صح طلاقه واعتاقه وکل ما یتعلق بعبارته ولما کان یرد علیه ان المرض لما لم یکن منافیا للاهلیتین کان ینبغی ان لایتعلق بماله حق الغیر ولا یثبت الحجر علیه بسببه حتی یصح وصیته وهبته من جمیع المال دفعه بقوله لکنه ای المرض لما کان سبب الموت والموت علة الخلافة ای خلافة الورثة والغرماء فی ماله لان اهلیة الملک قد بطلت بالموت فیخلفه الوارث لانه اقرب الناس الیه والغریم لان ماله مشغول بحقه ولما کان المرض کذا کان من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بماله ای بمال المریض فیثبت به ای بالمرض الحجر

اذا اتصل بالموت مستندا الی اوله بقدر ما یقع به صیانة الحق فقیل کل تصرف واقع منه
یحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب فی الحال ثم التدارک بالنقض اذا احتیج الیه وکل تصرف
واقع لا یحتمل الفسخ جعل کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث بخلاف
اعتاق الراهن حیث ینفذ لان حق المرتهن فی ملک الید دون ملک الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستندا الی اوله ای اول المرض لانه لا یظهر هذا مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا
اتصل به ثبت انه مرض الموت فیثبت الحجر مستندا الی اوله لان سبب الحجر مرض ممیت فیضاف الحجر الی جمیع السبب ای
الی جمیع اجزائه من یوم ابتداء الی یوم الموت لا الی اخر الاجزاء فیقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض
بقدر ما یقع به صیانة الحق ای یثبت الحجر فی القدر الذی یستوفی منه حق الغریم والوارث فیثبت الحجر فی
الثلثین لاجل الوارث وفی جمیع المال ان کان دین الغریم مستغرقا لجمیع الترکة وان کان اقل من الترکة
فبقدر حقه واذا کان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغریم بماله فقیل کل تصرف واقع منه ای من المریض
یحتمل الفسخ صفة بعد صفة للتصرف وذلک مثل الهبة والبیع بالمحاباة فان القول بصحته ای التصرف واجب فی
الحال والجملة خبر لقوله کل تصرف ذلک لان الموت مشکوک فی الحال ولیس فی صحة هذا التصرف فی الحال ضرر باحد
لانه قابل للفسخ اذا احتیج الیه حتی یصح هبة المریض ووصیته فی جمیع ماله فی الحال لانه لا یلحق الضرر باحد فی الحال
وانما یلحق بالموت فاذا مات المریض من ذلک المرض یفسخ هبته ووصیته بقدر ما یقع به صیانة الحق لانه حینئذ
احتیج الی فسخه صیانة لحق الغریم والوارث والیه اشار بقوله ثم التدارک بالنقض اذا احتیج الیه ای الی النقض
وذلک بعد موته اذا ترک دینا ووارثا وکل تصرف واقع لا یحتمل الفسخ جعل ذلک التصرف کالمعلق بالموت
کالاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث صورته اعتق المریض عبدا من ماله المستغرق بالدین او عبدا تزید
قیمته علی الثلث فحکم هذا العبد فی حیات المریض مثل حکم المدبر وهو المعلق بالموت فکما ان المدبر عبد فی
حیات المولی فی جمیع الاحکام المتعلقة بالحریة من الکرامات کذلک المعتق فی مرض الموت عبد فی حیات المولی و
کما ان المدبر حر بعد موت المولی ولکن یسعی فی قیمته للغرماء والورثاء کذلک المعتق فی المرض حر بعد موت
المولی ولکن یسعی فی قیمته للغرماء والورثاء وهذا اذا لم یخرج العبد من الثلث او لم یکن فی المال وفاء
بالدین واذا کان فی المال وفاء بالدین وهو یخرج من الثلث فینفذ العتق فی الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء
به ولما کان یرد انکم قلتم ان الاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث لا ینفذ فی الحال فعلی هذا لا یجوز اعتاق
الراهن عبده المرهون عند المرتهن لان حق المرتهن وهو غریم قد تعلق برقبته ومع ذلک جوزتم اعتاقه
اجاب بقوله بخلاف اعتاق الراهن حیث ینفذ لان حق المرتهن فی ملک الید دون ملک الرقبة

وکان القیاس ان لا یملک المریض الصلۃ واداء الحقوق المالیۃ للہ تعالی والوصیۃ بذلک الا ان الشرع جوّز ذلک من الثلث نظرا لہ ولما تولی الشرع الایصاء للورثۃ وابطل ایصاءہ لہم بطل ذلک صورۃ

اذ ملک الرقبۃ یبقی فی حق الراھن وھو یکفی لجواز الاعتاق وکان القیاس ان لا یملک المریض الصلۃ وھی تملیک المال بلا عوض کالھبۃ والصدقۃ واداء الحقوق المالیۃ للہ تعالی کالزکوۃ والکفارات وصدقۃ الفطر والوصیۃ بذلک ای لا یملک الوصیۃ بالصلۃ واداء الحقوق المالیۃ وذلک لان سبب الحجر وھو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغریم موجود فکیف یملک المریض تلک الامور الا لکن ان الشرع جوّز ذلک من الثلث ای من ثلث مالہ نظرا لہ لان الانسان بسبب طول املہ قاصر عن العمل ویقول سوف افعل ھذا فاذا ادرکہ الاجل احتاج الی تلافی ما فرط فی العمل وھو فی تلک الحالۃ لا یقدر علی اداء العبادات البدنیۃ فرخص لہ ان یتصدق بثلث مالہ لیتدارک بعض ما قصر فیہ وقد روی الترمذی عن سعد ابن وقاص انہ قال مرضت عام الفتح مرضا اشفیت منہ علی الموت فاتانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودنی فقلت یا رسول اللہ ان لی مالا کثیرا ولیس یرثنی الا ابنتی فاوصی بمالی کلہ قال لا قلت فثلثی مالی قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث کثیر الحدیث ولما کان یتوھم ان الشرع لما جوز الایصاء من الثلث نظرا لہ علم ان الثلث حقہ خاصۃ لا یتعلق بہ حق احد حتی یجوز تصرفہ فیہ سواء اوصی للوارث من الورثۃ او لغیرہ ازاحہ بقولہ ولما تولی الشرع الایصاء للورثۃ بنفسہ ولم یفوضہ الی المریض حیث قال یوصیکم اللہ فی اولادکم الآیۃ وابطل ای نسخ ایصاءہ ای المریض لہم ای للورثۃ وقد کان الوصیۃ فی ابتداء الاسلام مفروضۃ بقولہ تعالی کتب علیکم الوصیۃ اذا حضر احدکم الموت الآیۃ فنسخت بقولہ تعالی یوصیکم اللہ الآیۃ فالوصیۃ کانت فی ابتداء الاسلام مفروضۃ اذ لم تکن حق الورثۃ مقررا فی کتاب اللہ تعالی ولما کان العبد عاجزا عن تعیین مقدار ما یوصی بہ لکل واحد وقد کان یقع المضارۃ للبعض فیہ حیث اشار الیہ بقولہ جل ذکرہ غیر مضار الآیۃ وبقولہ لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا الآیۃ انزل آیۃ المیراث وھی یوصیکم اللہ الآیۃ وتولی الایصاء بنفسہ فلھذا ابطل ذلک ای ایصاء المریض للوارث وقد روی الترمذی وغیرہ عن ابی امامۃ الباھلی قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی خطبتہ عام حجۃ الوداع ان اللہ تبارک و تعالی قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ للوارث الحدیث وقال ھذا حدیث حسن صورۃ بان یبیع المریض عینا من الترکۃ من الوارث بمثل القیمۃ فھذہ وصیۃ بصورۃ العین حیث آثر الوارث

ومعنی وحقیقۃ وشبہۃ حتی لا یصح بیعہ من الوارث اصلا عند ابی حنیفۃ رح و بطل اقرارہ لہ وان حصل باستیفاء دین الصحۃ وتقومت الجودۃ فی حقہم کما تقومت فی حق الصغار واما الحیض والنفاس فانہما لا یعدمان اھلیۃ بوجہ ما لکن الطہارۃ عنہما شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰۃ

بعین من اعیان مالہ لا معنی لاسترداد العوض منہ فلا یجوز عند ابی حنیفۃ رح مطلقا سواء کان بمثل القیمۃ اولا لان حق الوارث کما یتعلق بالمالیۃ یتعلق بالعینیۃ ایضا وعندہما یصح بمثل القیمۃ لعدم بطلان حق الورثۃ عن شئ مما یتعلق بحقہم و معنی بان یقر لاحد الورثۃ فانہ وصیۃ معنی حیث یلقی تسلیم المقر بہ للمقر لہ بلا عوض وھذا لا یصح عندنا خلافا للشافعی رح لان فی اقرارہ لبعض الورثۃ تھمۃ الکذب اذ من الجائز ان یکون غرضہ ایصال المال الی الوارث بغیر عوض وشبہۃ الحرام حرام فیکون حراما فھذہ وصیۃ معنی واقرار صورۃ وحقیقۃ بان اوصی لاحد الورثۃ وشبہۃ بان باع الجید من الاموال الربویۃ بالردی منہا حتی لا یصح بیعہ من الوارث اصلا سواء کان بمثل القیمۃ اولا عند ابی حنیفۃ رح ھذا مثال للقسم الاول وھو الوصیۃ صورۃ وبطل اقرارہ ای المریض لہ للوارث وان حصل اقرارہ باستیفاء دین الصحۃ الذی کان لہ علی الوارث بان یقر المریض بانی حصلت من فلان الوارث دینی الذی کان علیہ فی حالۃ الصحۃ وذلک لان فی اقرارہ بالاستیفاء تھمۃ انہ یرید اسقاط الدین عن ذمتہ فکانہ یملکہ بھذا المقدار من المال وھذا مثال للقسم الثانی وھو الوصیۃ معنی ولما کان القسم الثالث وھو الوصیۃ حقیقۃ اظھر لم یذکر لہ مثالا وتقومت الجودۃ فی حقہم کما تقومت فی حق الصغار بان باع المریض مالا جیدا بمال ردی من جنسہ من وارث لیبلغ نفع الجودۃ الی ارثہ لان الجودۃ وان لم یعتبر بھا وقت بیع الجید بالردی من جنسہ کبیع الحنطۃ الجیدۃ بالحنطۃ الردیۃ ولکن تتقوم ھذہ الجودۃ اذا باع المریض بوارثہ دفعا للتھمۃ فلا یجوز ھذا البیع کما تتقوم اذا بیع الوصی او الاب مال الصغیر من نفسہ متجانسا دفعا للضرر فلا یصح بیعہ ھذا مثال للقسم الرابع واما الحیض و النفاس جمعہما لتشابہہما صورۃ وحکما فانہما لا یعدمان اھلیۃ لا اھلیۃ الوجوب ولا اھلیۃ الاداء بوجہ ما وذلک لانہما لا یخلان بالذمۃ والعقل وقدرۃ البدن ولما کان یتوہم انہ لعل ھذا ینبغی ان لا یسقط بھما قضاء الصلوٰۃ دفعہ بقولہ لکن الطہارۃ عنہما ای الحیض و النفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰۃ اما للصلوٰۃ فقد روی البخاری والمسلم ان فاطمۃ بنت قیس قالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی انتہی وھذا موافق للقیاس واما للصوم فقد روی الترمذی عن عائشۃ قالت کنا نحیض عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بحث المرض — بحث الحیض والنفاس

فیفوت الاداء بهما وفی قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوة ولاحرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصله واما الموت فانه عجز خالص

ثم نطهر فیامرنا بقضاء الصیام ولا یامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حدیث حسن وکذا روی مسلم عنها بمعناه نعلم من هذا الحدیث امران احدهما ان النساء ماکن یصمن فی حالة الحیض فثبت ان الطهارة عن الحیض شرط للصوم وهو مخالف للقیاس اذ القیاس ان یتادی الصوم مع الحیض کما یتادی مع الجنابة و ثانیهما انه لاقضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما کان الطهارة عن الحیض والنفاس شرطا لاداء الصوم والصلوة فیفوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وفی قضاء الصلوة بعد ایام الحیض حرج لتضاعفها ای الصلوة فی ایام الحیض والنفاس فان الحیض لایکون اقل من ثلثة ایام ولیالیها کانت الواجبات داخلة فی حد التکرار لامحالة والنفاس فی العادة اکثر من مدة الحیض فتضاعف الواجبات فیه ایضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فسقط بهما ای بالحیض والنفاس اصل الصلوة ای نفس الوجوب حتی لم یجب قضائها ولاحرج فی قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ایام فی احد عشر شهرا لایضیق واما النفاس فمع ان وقوعه فی رمضان اتفاقی فان فرض ان یستوعب رمضان فلاحرج فی قضائه اذ قضاء صوم شهر واحد فی احد عشر شهرا متفرقا او مجتمعا مما لایضیق فلم یسقط اصله ای نفس الوجوب عن الذمة وان سقط ادائه عنه واما الموت وهو اخر العوارض السماویة واختلف فی تفسیره فقال کثیر من اهل السنة هو صفة وجودیة خلقت ضد الحیوة لقوله تعالی خلق الموت و الحیوة ولقوله علیه السلام یؤتی بالموت یوم القیمة فی صورة کبش املح فیذبح وعلی هذا اصح عدّه من العوارض السماویة وقیل هو عدم الحیوة عما من شانه الحیوة معنی الخلق فی الایة التقدیر والیه ذهب صاحب المسلّم حیث قال فی منهیة المسلم وجعله وجودیا لیس بشیء وانما تعلق الخلق به لانه عدم طار انتهی اقول لیس المراد من کونه عدمیا انه عدم محض وفناء صرف بل هو مفارقة الروح عن البدن وانتقاله من دار الی دار ولذا یعد المیت فی احکام الاخرة حیا فاحفظه فانه عجز خالص لیس فیه جهة القدرة بوجه ما واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه العوارض متحقق ولکن یبقی جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحکام المتعلقة بالمیت اما احکام الدنیا واما احکام الاخرة ثم احکام الدنیا علی اربعة اقسام منها ما هو من باب التکلیف کوجوب الصلوة و الزکوة وحکمه السقوط الا فی حق الاثم ومنها ما شرع علیه لحاجة الغیر وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

یسقط به ما هو من باب التکلیف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختیار ولهذا قلنا انه یبطل عنه الزکوة وسائر وجوه القرب وانما یبقی علیه المأثم وما شرع علیه لحاجة غیره ان کان حقا متعلقا بالعین یبقی ببقائه لان فعله فیه غیر مقصود وان کان دینا لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مال او ما یؤکد به الذمم وهو ذمة الکفیل ولهذا

لحاجة نفسه وحکمه ان یبقی ما ینقضی به الحاجة ومنها ما لا یصلح لقضاء حاجته وحکمه ان یثبت للورثة واما الاحکام الاخرویة فحکمها البقاء فقوله یسقط به ای بالعجز الحاصل بالموت ما هو من باب التکلیف بیان للقسم الاول من احکام الدنیا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختیار والحاصل ان الغرض من التکلیف بالنسبة الی المکلف هو اتیان المکلف به عن اختیار وبالموت تحقق العجز اللازم الذی لا یرجی زواله ولا عجز فوقه ولهذا ای لفوات غرض التکلیف وهو اتیان المکلف به عن اختیار قلنا انه یبطل عنه الزکوة ای یسقط عن المیت فی حکم الدنیا حتی لا یجب اداؤها من الترکة خلافا للشافعیؒ بناء علی ان المقصود هو المال دون الفعل حتی لو ظفر الفقیر بمال الزکوة کان له ان یاخذ مقدار الزکوة فتسقط الزکوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف علی قوله الزکوة ای یبطل عنه سائر وجوه القرب کالصلوة والصوم والحج وانما یبقی علیه المأثم لتقصیره فی ادائه حین کان حیا صحیحا والاثم من احکام الاخرة والمیت فی احکام الاخرة حی فان شاء الله عفا عنه بکرمه وفضله وان شاء عذبه بحکمته وعدله وما شرع علیه ای المیت لحاجة غیره هذا هو القسم الثانی وهو علی عدة اقسام کما قلنا الاول ما بینه بقوله ان کان المشروع المذکور حقا متعلقا بالعین یبقی الحق ببقائه ای العین کالمرهون یتعلق به حق المرتهن ولا یبطل بموت الراهن وکذا المستاجر یتعلق به حق المستاجر والودیعة یتعلق بها حق المودع والمبیع یتعلق به حق المشتری لان فعله ای فعل العبد فیه ای فیما ذکرنا غیر مقصود اذ المقصود فی حقوق العباد هو المال فیبقی حق العبد فی العین بعد موته ایضا حتی یاخذه صاحب الحق اولا من غیر ان یدخل فی الترکة ویقسم علی الغرماء والورثة والثانی ما یاتی فی قوله وان کان ما شرع لحاجة الغیر دینا لم یبق بمجرد الذمة ای ذمة المیت حتی ینضم الیه ای الی الذمة بتاویل المذکور مال او ما یؤکد به الذمم وهو ای ما یؤکد به ذمة الکفیل والحاصل ان المیت اذا لم یترک مالا او کفیلا من حضوره لا یبقی دینه فی الدنیا حتی یطالب من اولاده وانما یاخذ فی الاخرة ولهذا ای لاجل انه لم یبق

قال ابو حنیفۃ رح ان الکفالۃ بالدین عن المیت لا تصح اذا لم یخلف مالا او کفیلا کان الدین عنہ ساقط بخلاف العبد المحجور یقر بالدین فتکفل عنہ رجل تصح لان ذمتہ فی حقہ کاملۃ

فی ذمتہ دین قال ابو حنیفۃ رح ان الکفالۃ بالدین عن المیت المفلس لا تصح اذا لم یخلف مالا او کفیلا لان الکفالۃ ضم الذمۃ الی الذمۃ واذا لم یبق للمیت ذمۃ معتبرۃ فکیف یصح ضم الکفیل الیہ نعم لو کان لہ مال او کفیل من حالۃ الحیوۃ فاذا یصح الکفالۃ منہ لان ذمتہ حینئذ کاملۃ ھذا الکلام فی الکفالۃ واما لو تبرع انسان بقضاء دینہ بغیر الکفالۃ فھو صحیح بالاتفاق وقال محمد وابو یوسف والشافعی تصح الکفالۃ من المیت وان لم یخلف مالا ولا کفیلا لان الموت لا یبرئ عن الدین الا ما حل الاخذ من المتبرع عن المیت ولما یطالب بہ فی الآخرۃ وبہ قال احمد ومالک بل عزاہ ابن قدامۃ الی اکثر اھل العلم کذا فی التقریر واستدلوا بحدیث جابر کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی علی رجل مات وعلیہ دین فاتی بمیت فقال اعلیہ دین قالوا نعم دیناران قال صلوا علی صاحبکم فقال ابو قتادۃ الانصاری ھما علی یا رسول اللہ فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ النسائی وابو داؤد اقول لا یثبت الکفالۃ من قول قتادۃ ھما علی بل یحتمل ان تبرع بقضاء دینہ ولا خلاف فیہ ویحتمل العدۃ ویحتمل انشاء الکفالۃ والاقرار بکفالتہ السابقۃ قلت یشکل ما رواہ احمد باسناد حسن فتحملھا ابو قتادۃ فاتیاہ فقال الدیناران علی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد اوفی اللہ الغریم وبرئ منھما المیت قال نعم فصلی علیہ وما رواہ البخاری عن سلمۃ بن الاکوع من حدیثہ قال ثم اتی بالثالثۃ ای جنازۃ ثالثۃ فقال ھل علیہ دین قالوا ثلثۃ دنانیر قال ھل ترک شیئا قالوا لا قال صلوا علی صاحبکم قال ابو قتادۃ صل علیہ یا رسول اللہ وعلی دینہ فصلی علیہ وما رواہ ابن حبان فی صحیحہ فقال ابو قتادۃ انا اکفل بہ قال بالوفاء فصلی علیہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان علیہ ثمانیۃ عشر درھما او سبعۃ عشر درھما وفیہ ما فیہ کان الدین عنہ ساقط فی احکام الدنیا لفوات محلہ لان ذمتہ قد ضعف بالموت بحیث لا یحتمل الدین بنفسھا ولما کان یرد ان ضعف الذمۃ فی العبد المحجور والمیت سواء فلم لا یجوز الکفالۃ من المیت کما یجوز عن المحجور دفعہ بقولہ بخلاف العبد المحجور حین یقر بالدین فتکفل عنہ رجل تصح الکفالۃ عنہ وان لم یکن مطالبا بہ قبل العتق لان ذمتہ فی حقہ کاملۃ لانہ حی عاقل بالغ مکلف ویمکن المطالبۃ بہ اذ یتصور ان یصل فیہ المولی او یعتقہ فیطالب فی الحال فلما صحت المطالبۃ صحت الکفالۃ عنہ لانھا تبنی علی المطالبۃ فمن یتکفل عن العبد المحجور یطالب فی الحال وان کان العبد المحجور غیر مطالب بہ فی الحال لوجود المانع وھو الافلاس

وانما ضمت الیہا المالیۃ فی حق المولی وان کان شرع علیہ بطریق الصلۃ بطل الا ان یوصی بہ فیصح من الثلث واما الذی شرع لہ فبناء علی حاجتہ والموت لاینافی الحاجۃ فبقی لہ ما ینقضی بہ الحاجۃ ولذلک قدم جہازہ ثم دیونہ ثم وصایاہ من ثلث ثم وجبت المواریث بطریق الخلافۃ عنہ نظرالہ ولہذا بقیت الکتابۃ بعد موت المولی وبعد موت المکاتب عن وفاء

وعدم التملک ولاما نع فی حق الکفیل فیطالب بہ فی الحال وانما ضمت الیہ ای الذمۃ بتاویل المذکور المالیۃ فی حق المولی جواب لسوال مقدر تقریرہ ان ذمۃ العبد لما کانت کاملۃ فلم ضمت المالیۃ الیہا وحاصل الجواب ان کمال ذمتہ لیس فی حق المولی ای انما ضمت مالیۃ الرقبۃ الی ذمتہ لاجل احتمال الدین فی حق المولی لیمکن استیفاء الدین من المالیۃ التی ہی حق المولی اذ ظہر الدین فی حقہ لا لان ذمتہ لیست بکاملۃ فی حقہ وان کان الحکم الذی شرع لحاجۃ غیرہ شرع علیہ بطریق الصلۃ مثل نفقۃ المحارم والکفارات وصدقۃ الفطر بطل بالموت لضعف ذمتہ الا ان یوصی بہ فیصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفہ فی الثلث نظرالہ وقد مر بیانہ ہذا قسم ثالث للقسم الثانی من الاقسام الاربعۃ وقولہ وان کان معطوف علی قولہ ان کان حقا واما الذی ای الحکم الذی شرع لہ ای للعبد لحاجتہ وہذا قسم ثالث من الاقسام الاربعۃ فبناء علی حاجتہ ولما کان یتوہم ان الحوائج منتہی بالموت فلا حاجۃ بعد الموت ازاحہ بقولہ والموت لا ینافی الحاجۃ لانہا تبنی علی العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا قیل الحاجۃ نقص یرتفع بالموت فبقی لہ ای للمیت ما ینقضی بہ الحاجۃ ولذلک ای لاجل انہ بقی للمیت من ترکتہ ما ینقضی بہ حاجتہ قدم جہازہ ای تجہیزہ و تکفینہ علی قضاء دیونہ اذا لم یکن الحق متعلقا بالعین لان الحاجۃ الی التجہیز اشد منہا الی قضاء الدین لما ان اللباس فی حالۃ الحیوۃ مقدم علی حق الغرماء ثم دیونہ لان الحاجۃ الی ابراء ذمتہ اقوی منہا الی الوصیۃ اذ الوصیۃ تبرع ثم وصایاہ من ثلث لان حاجتہ الیہا اقوی من حق الورثۃ لان فائدتہا عائدۃ الیہ فی الآخرۃ وہو محتاج الیہا ثم وجبت المواریث بطریق الخلافۃ عنہ نظر المتعلق بالکل ای ثبت ہذہ الحقوق نفعا لہ لان نفع ہذہ الامور راجع الیہ اما نفع التجہیز وقضاء دیونہ ونفاذ وصایاہ فظاہر واما نفع جریان المیراث فہو ان روحہ یتشفی بغناءہم ویحصل لہ الثواب فی دار الآخرۃ بانتفاعہم من مالہ ولعلہم یدعون لہ بالخیر بسبب حسن المعاش ویتصدقون لہ ولہذا ای لبقاء ما ینقضی بہ حاجتہ بقیت الکتابۃ بعد موت المولی وبعد موت المکاتب عن وفاء ای ان مات المولی وبقی المکاتب حیا یحکم ببقاء الکتابۃ لحاجۃ المیت الی الثواب فانہ یؤدی بدل الکتابۃ الی ورثتہ فیصیر معتقا فیحصل لہ

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالك فبقی ملكه الی انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتق وثواب ما وصل الی ورثته من بدل الكتابة وهذا لاخلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة والمولی حی يحكم ببقاء الكتابة حتی يؤدی الوفاء ورثة المكاتب الی المولی لانه يحتاج الی كونه معتقا منقطعا عنا اثر الكفر باقيا علی اثر الحرية حتی يحكم بانه معتق فی آخر جزء من اجزاء حياته فيكون ما بقی من بدل الكتابة ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فی حال كتابته وهو مذهب علی وابن مسعودؓ وقال زيد بن ثابتؓ ينفسخ للكتابة به والمال كله للمولی وقال الشافعیؒ وقلنا معطوف علی قوله بقيت ای ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالك لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الی الورثة فبقی موقوفا علی الزوال بانقضاء العدة فبقی ملكه الی انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة والغسل من حوائجه واما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية واذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه فلا يحل المس والنظر وقال الشافعی يغسلها زوجها كما تغسل هی زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك رواه احمد وابن ماجة وروی ابن حبان عنها ان النبی صلی الله عليه وسلم قال لو مت قبلی لغسلتك الحديث ويؤيده ما روی عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان يغسلها علی رواه الدارقطنی والبيهقی ولا يصح ما قيل فی جوابه ان معنی لغسلتك لقمت باسباب غسلك لان ابن ابی شيبة روی عن اسماء قالت غسلت انا وعلی فاطمة بنت رسول الله صلی الله عليه وسلم ورواه الامام احمد عن ام سلمة ولهذا ای لاجل ان ما شرع لحاجة العبد يبقی مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضی به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوب بنزع الخافض ای الی المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا ودية اما بصلح الورثة او بعفو البعض منهم او بشبهة كان موروثا فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتی يبقی له بقدر ما يقضی به حاجته حتی تنقضی منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت لانه شرع للدرك الثأر ای لتشفی صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية

بسبب انعقد للمورث لانه یجب عند انقضاء الحیوٰة وعند ذلك لایجب له الاما یضطر الیه لحاجته نفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احکام الاٰخرة فله فیها حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی حکم الاٰخرة کالرحم للماء والمهد للطفل فی حکم الدنیا وضع فیه لاحکام الاٰخرة روضة دارا وحفرة نار ونرجوا الله تعالی ان یصیّره

علی الورثة لانتفاعهم بحیوته وجب للورثة ابتداء لا انه یثبت للمیت اولا ثم ینتقل الیهم نعم لو ینقلب هذا القصاص مالا یتعلق به حق المیت کما مر وهذا قسم رابع من احکام الدنیا لکن ثبوته بسبب انعقد للمورث لان المتلف حیوته وقد کان منتفعا بحیوته اکثر من انتفاع اولیائه فکانت الجنایة واقعة فی حقه من وجه حتی صح عفو المجروح لان السبب انعقد للمورث وصح عفو الوارث قبل موت المجروح ایضا لان الحق باعتبار نفس الواجب انما یثبت للوارث ثم استدل علی ان القصاص یثبت للورثة ابتداء بقوله لانه ای القصاص یجب عند انقضاء الحیوٰة ای حیوة المیت وعند ذلك لایجب له ای لایثبت للمیت لبطلان اهلیته للملك الاما یضطر الیه المیت لحاجته والقصاص لا یصلح لحاجته فیثبت للورثة ابتداء لا انتقالا ولما کان یرد علی قوله (ان القصاص یثبت للورثة ابتداء) هو انه ینبغی ان یثبت الدیة التی حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ایضا لانها خلف للقصاص والخلف لایفارق الاصل فی الحکم دفعه بقوله نفارق الخلف وهو الدیة الاصل وهو القصاص حیث یثبت للورثة ابتداء بخلاف الدیة فانها تثبت اولا للمیت حتی یقضی منها حوائجه ثم یثبت للورثة بطریق الخلافة عنه لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا یصلح لدفع حوائج المیت ولا یثبت مع الشبهة والخلف یصلح ذلك والخلف قد یخالف الاصل عند اختلاف الحال الا تری ان الوضوء اصل والتیمم خلف مع انه یخالف الوضوء فی اشتراط النیة حیث یشترط فی التیمم دون الوضوء وذلك لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه لایحتاج الی النیة والتراب ملوث وانما یطهر به حکما ای الطهارة به امر تعبدی فیحتاج الی النیة واما احکام الاٰخرة فله فیها حکم الاحیاء لان القبر للمیت فی حکم الاٰخرة کالرحم للماء والمهد للطفل فی حکم الدنیا فکما ان الرحم والمهد اول منزل له من منازل الدنیا فکذلك القبر اول منزل له من منازل الاٰخرة وکما ان الماء فی الرحم موضوع لحیوة الدنیا یعطی له احکام الاحیاء فی الدنیا حتی یستحق الارث والوصیة کذا المیت وضع فیه ای فی القبر للحیوة فی حق الاٰخرة لاحکام الاٰخرة فقبره روضة دار الثواب ان کان سعیدا وحفرة نار ان کان شقیا ونرجوا الله تعالی ان یصیّره

لنا روضة بکرمہ وفضلہ فصل فی العوارض المکتسبة اما الجہل فانواع اربعة جہل باطل بلاشبہة وہو الکفر وانہ لایصلح عذرا فی الاخرة اصلا لانہ مکابرة وجحود بعد وضوح الدلیل

ای القبر لنا روضة بکرمہ وفضلہ اللہم اغفر لنا والحقنا بالصالحین واجعلنا فی زمرة العارفین حتی یستہلک ذاتنا فی ذاتک وصفاتنا فی صفاتک **فصل** فی العوارض المکتسبة لما فرغ من العوارض السماویة شرع فی العوارض المکتسبة وہی ما کان لاختیار العبد مدخل فی حصولہا فقال اما الجہل وہو بسیط وحد بانہ عدم العلم عما من شانہ العلم فالتقابل بین الجہل والعلم تقابل الملکة والعدم ومرکب وحد بانہ اعتقاد جازم غیر مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وہو عیب لایمکن ازالتہ بالتعلم وانما عد الجہل من العوارض وان کان اصلیا لقولہ تعالی واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لاتعلمون شیئا لانہ امر زائد علی حقیقة الانسان مفارق ثابت فی حال دون حال وانما عد من المکتسبة وان کان بلا اختیار العبد فی اصل الخلقة لتقصیرہ فی اکتساب العلم لانہ کان قادرا علی ازالتہ بتحصیل العلم فجعل ترک تحصیلہ واستمرارہ علی الجہل بمنزلة اکتساب الجہل باختیارہ فانواع اربعة النوع الاول جہل باطل بلاشبہة وہو الکفر وانہ لایصلح عذرا فی الاخرة اصلا لانہ ای الکفر مکابرة ای انکار مع العلم وجحود بعد وضوح الدلیل لان الایات الدالة علی وحدانیة الصانع وصفات کمالہ ونعوت جلالہ ظاہرة ولنعم ما قیل ؎ ففی کل شیٔ لہ شاہد ٭ یدل علی انہ واحد ٭ ولنعم ما قال الاعرابی البعرة تدل علی البعیر واثر الاقدام علی المسیر فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر فالانکار بعد ذلک جحود کما قال تعالی وجحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا وکذا الادلة علی رسالة الرسل وہی المعجزات القاہرة والبینات الباہرة لانہا کانت محسوسات فی زمانہم واما بالنسبة الی من بعدہم فمتواترة قرنا بعد قرن الی یومنا ہذا فانکارہا انکار المحسوس وہو مکابرة فلایکون عذرا فی احکام الاخرة فیعذب واما فی احکام الدنیا فیصلح عذرا حتی من التزم عقد الذمة فان جہلہ حینئذ یدفع عذاب القتل والحبس فی الدنیا فعند ابی حنیفة رح دیانة الکافر ای اعتقادہ فی الاحکام القابلة للتبدل عقلا کبیع الخمر وغیرہ مما ثبت خلافہ فی الاسلام دافعة للتعرض حتی لو باشر ما اعتقدہ لایتعرض لہ بوجہ فلایحد بشرب الخمر لانا امرنا ان نترکہم وما یدینون وکذا دافعة لدلیل الشرع بمعنی ان دینہ یمنع بلوغ دلیل الشرع الیہ فلایثبت الخطاب فی حقہ کانہ غیر نازل فی حقہ وہذا لیس للتخفیف بل للاستدراج وہو التقریب الی العذاب بحیث لایشعر وعند الشافعی رح

فصل فی بحث الجہل

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وفى احكام الآخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل اشد والنوع الثانى جهل هو دونه اى دون جهل الكافر لكنه باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى كجهل المعتزلة فى انكار الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له و جهل[1] المشبهة فى قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفى احكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على[2] صفاته من العلم والقدرة وغيرهما قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى[3] تنزهه من صفات الحوادثات قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى[4] ثبوت عذاب القبر والميزان ان وسؤال المنكر والنكير كما روى البخارى والمسلم واصحاب السنن الاربعة اما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليما قديرا وغير ذلك من الصفات وانما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكفار وجهل الباغى عطف على قوله جهل صاحب الهوى والباغى هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها كالخارجين عن اطاعة على كرم الله وجهه بالتأويلات الفاسدة فهذا الجهل ايضا لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين و كونهم على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاند الا انه لكن الباغى وصاحب الهوى متأول بالقرآن متمسكا فى ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف فى موضعه وان كان تأويله فاسدا فكان هذا الجهل دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغى لما كان من المسلمين لان بالهوى وكذا بالبغى لا يخرج عن الاسلام اذ المرتجل ويتجاوز الحد او ممن ينتحل الاسلام اى ينتسب الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان فى الحقيقة كافرا كالغلاة الروافض والمجسمة والنجارية[5]

---

[1] هي فرقة حدثت فى زماننا هذا ينكرون نعام الجنة وكيفيات العذاب الواردة فى القرآن و ينكرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجن وخوارق العادات والمعجزات و يتمسكون بالتأويلات الفاسدة التى لا يساعدها العقل والنقل وانما ذلك بتقليد ملاحدة اليورب وامامهم فى ذلك السيد احمد خان الدهلوى ۱۲ منه

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسه لامنعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذلك جهل من خالف فی اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة علی خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوی ببيع امهات الاولاد

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لانه يدعی الاسلام ويعتقده حقا فامكن لنا مناظرته والزام الحجة عليه فلا يترك علی ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة عنه لانه لا يعتقد الاسلام حقا فلا يمكن ان نلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب الهوی والباغی ممن لم يترك علی ما يعتقده بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغی اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن ای اذا اتلف الباغی نفس العادل او ماله مستحلا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يستحل قتله وتلف ماله فهذا التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وماله فی حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان اذا لم يكن له منعة ای قوة وعسكر والمنعة جمع المانع والجيش تمنع وتدفع الخصم وعند تحقق المنعة الباغی تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤاخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا للشافعی كذا فی شرح البديع وكذلك سائر الاحكام يلزمه ای كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التی تلزم المسلمين لانه مسلم او مدعی للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك ای كمثل جهل صاحب الهوی والباغی جهل من خالف فی اجتهاده الكتاب او السنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة علی خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود ای كما جهل الباغی وصاحب الهوی مردود ولا يصلح عذرا كذلك جهل هؤلاء مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوی ببيع امهات الاولاد ذهب داؤد الاصفهانی ومن تابعه الی جواز بيع ام الولد متمسكا بما روی ابو داؤد عن جابر قال بعنا امهات الاولاد علی عهد رسول الله صلی الله عليه وسلم وابی بكر الحديث وبان ام الولد مملوكة باليقين فی ارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهی ان بيعها لا يجوز كما روی عن ابن عباس عن النبی صلی الله عليه وسلم قال اذا ولدت امة الرجل منه فهی معتقة عن دبر منه او بعده رواه الدارمی وعن عمر بن الخطاب قال ايما وليدة ولدت من سيدها فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها

العدل

العدل

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد و يمين والثالث جهل يصلح شبهة وهو الجهل فی موضع الاجتهاد الصحيح

وهی يستمتع منها فاذا مات فهی حرة رواه مالك فی موطاه فالآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانی بالقبول واما حديث جابر فمنسوخ فانه قال فی اخر الحديث فلما كان عمر نهانا عنه فانتهينا رواه ابوداود وهذا صريح فی انه لم يبلغ خبر النسخ الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنبههم عمر على النسخ فانتهوا عنه فهذا المخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا عطف على قوله بيع امهات الاولاد وقد ذهب الشافعی رہ الى حل متروك التسمية عامدا متمسكا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى فی قلب كل امرء مومن وقياسا على متروك التسمية ناسيا ونحن نقول هذا المخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس على الناسی غير صحيح والقياس بالقسامة فاذا وجد الرجل مقتولا فی محلة ولا يدری قاتله حلف خمسون رجلا من اهل المحلة فان حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحبس الآبی حتى يحلف ولا يجب القصاص بحال هذا عندنا وقال الشافعی اذا كان هناك لوث استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه سواء كانت الدعوى عمدا او خطأ وهذا قوله الجديد وفی القديم اذا حلفوا انهم قتلوه عمدا فلهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استحلف اهل المحلة فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة فی المطولات وكل واحد يجهل الآخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين فالشافعی رہ يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر اذا لم يكن له شاهد آخر عملا بما روى ان النبی صلى الله عليه وسلم قضى بذلك رواه مسلم ونحن نقول هذا المخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعی واليمين على من انكر رواه البيهقی بسند صحيح واحمد فی مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعى عليه ففی تلك المسائل ونظائرها ان اعتمد المخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلح عذرا كذا فی غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات وما هو فی معنى العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل فی موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

اوفی موضع الشبهة کالمحتجم اذا افطر علی ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الکفارة لانه جهل فی موضع الاجتهاد ومن زنی بجاریة والده علی ظن انها تحل له لم یلزمه الحد لانه جهل فی موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل یصلح عذرا وهو جهل من اسلم فی دار الحرب

موقع اجتهاد المجتہدین ولا یکون منصوصا علیه بشرط ان لا یکون الاجتہاد مخالفا للکتاب والسنة وھو المراد بالصحیح فالجهل فی ھذا الموضع عذر لانه غیر مخالف للکتاب والسنة والرای محتمل وفیه خفاء بخلاف مالوکان المحل منصوصا علیه فانه لا عذر له بالجهل لتقصیره فی طلب النص اوفی موضع الشبهة والثانی جهل فی موضع لم یوجد فیه اجتهاد لکنه موضع الاشتباه فیصح عذرا لانه موضع خفاء واشتباہ کالمحتجم اذا افطر علی ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الکفارة لانه جهل فی موضع الاجتهاد ھذا نظیر للنوع الاول صورته ان الصائم احتجم فی رمضان ثم غلب علی ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا یلزم علیه الکفارة لان ھذا المحل موضع للاجتہاد الصحیح لان الاوزاعی قد ذھب الی ان الحجامة تفطر الصوم لقوله علیه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواہ الترمذی ولنا مارواہ البخاری وغیرہ وھو ان النبی صلی اللہ علیه وسلم احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم ومن زنی بجاریة والده علی ظن انها تحل له لم یلزمه الحد لانه جهل فی موضع الاشتباہ ھذا نظیر للنوع الثانی وھو ان الولد زنی بجاریة ابیه علی ظن انها تحل له فلا یجب علیه الحد لان الاملاک متصلة بین الولد ووالده والمنافع دائرة بینهما ولھذا لا یجوز شہادة احدھما للآخر ولا اداء الزکوٰة فربما یشتبه علی الولد انها لما کانت حلالا للاصل یکون حلالا للجزء کما یجوز انتفاع احدھما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام علی فیحد ف اعلم ان الشبهة الدارئة للحد علی نوعین احدھما شبهة فی الفعل وتسمی شبهة اشتباہ لانها تنشأ من الاشتباہ وھو ظن مالیس بدلیل دلیلا ولابد فیها من الظن لیتحقق الاشتباہ کهذه الصورة المذکورة ومن ھذا القسم وطی جاریة زوجته وامه علی ظن الحل وثانیهما شبهة فی المحل وتسمی شبهة الدلیل وھو ان یوجد الدلیل النافی للحرمة فی ذاته مع تخلف حکمه لمانع وھذا النوع لا یتوقف علی الظن کوطی الاب جاریة ابنه فانه لا یحد وان قال علمت انها حرام علی لان المؤثر فی ھذہ الشبهة الدلیل الشرعی وھو قوله علیه السلام انت ومالک لابیک ورواہ ابن ماجة بسند صحیح نص علیه ابن القطان والمنذری والطبرانی فی الاصغر والبیهقی فی دلائل النبوة وھو قائم مع علم الحرمة فیؤثر فی سقوط الحد ویثبت به النسب اذا ادعی ویصیر الجاریة ام ولد له والمصنف لم یتعرض بهذا القسم والنوع الرابع جهل یصلح عذرا وھو جهل من اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر

فانہ یکون عذرا فی الشرائع لانہ غیر مقصر لخفاء الدلیل وکذلک جھل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ وجھل الشفیع بالبیع والمولی بجنایۃ العبد والبکر بالانکاح والامۃ المنکوحۃ بخیار العتق بخلاف الجھل بخیار البلوغ علی ما عرف

البینا فانہ یکون عذرا فی الشرائع ای احکام کالصوم والصلوۃ والحج والزکوۃ حتی لو مکث فی دار الحرب بعد الاسلام مدۃ ولم یصل ولم یصم لعدم العلم بوجوبھما لا یجب علیہ قضاؤھما لانہ غیر مقصر لخفاء الدلیل وھو خطاب لعدم بلوغہ الیہ حقیقۃ بالسماع ولا تقدیرا بالاستفاضۃ والشھرۃ لان دار الحرب لیست بمحل لشھرۃ احکام الاسلام فیصیر جھلہ بالخطاب عذرا فلا یواخذ بہ وکذلک جھل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ ای کما جھل من اسلم فی دار الحرب یصلح عذرا کذلک جھل الوکیل بالوکالۃ والعبد الماذون وھو المراد بالاطلاق یکون عذرا حتی لو تصرفا قبل بلوغ الخبر الیھما لم ینفذ تصرفھما علی الموکل والمولی فان کان وکیلا ببیع ما یتسارع الیہ الفساد فلم یبعہ لعدم علمہ بالوکالۃ ففسد ذلک الشیٔ لا یجب الضمان علی الوکیل وکذا لو کان وکیلا بشراء شیٔ کثیر المنفعۃ فاشتراہ لنفسہ قبل العلم بالوکالۃ صح لہ لا یمکن للموکل اخذہ منہ وھذا لان فی التوکیل والاذن نوع الزام حیث یلزمھما حقوق العقد من التسلیم والتسلم وغیرھما فلا یثبت حکم الوکالۃ والاذن فی حقھما قبل العلم لدفع الضرر عنھما وکذا جھل الوکیل بالعزل وجھل الماذون بالحجر وھما المرادان بقولہ وضدہ عذر حتی لا یثبت العزل والحجر قبل علمھما فینفذ تصرفاتھما علی الموکل والمولی دفعا للضرر عنھما وجھل الشفیع بالبیع یکون عذرا حتی لو علم بالبیع بعد مدۃ یثبت لہ حق الشفعۃ لخفاء الدلیل فی حقہ لان البائع مستقل بالبیع ولیس من الامور التی تشتھر البتۃ وفیہ الزام ضرر الجار علیہ فیتوقف حکمہ علی علمہ دفعا للضرر عنہ وکذا جھل المولی بجنایۃ العبد عذر حتی لو اعتقہ قبل العلم بجنایتہ لا یکون مختارا للفداء بل یجب علیہ الاقل من قیمتہ ومن الارش لخفاء الدلیل فی حقہ وکذا جھل البکر البالغۃ بالانکاح الصادر من الولی عذر حتی لا یکون سکوتھا قبل العلم رضا بالنکاح لخفاء الدلیل فی حقھا وھذا اذا زوجھا الاب او الجد من الکفو او بغبن فاحش او زوجھا ولی غیر الاب والجد من الکفو بمھر المثل اذ لو زوجھا غیر الاب والجد من غیر کفو وبغبن فاحش لم یصح النکاح اصلا کذا قیل واما اذا زوجھا الاب او الجد من الکفو بمھر المثل لا یکون لھا خیار الفسخ اصلا لوجود کمال الشفقۃ والنظر فی حقھا وکذا جھل الامۃ المنکوحۃ بخیار العتق عذر فالامۃ المنکوحۃ اذا جھلت ان المولی اعتقھا فسکتت عن فسخ النکاح فجھلھا عذر حتی لا یبطل خیارھا فلھا ان تفسخ نکاحھا لخفاء الدلیل فی حقھا لعدم تدرتھا علی العلم بالاحکام لاشتغالھا بخدمۃ المولی بخلاف الجھل بخیار البلوغ علی ما عرف فلو علمت بالنکاح ولم تعلم عند البلوغ بان لھا خیار البلوغ لم یکن جھلھا عذرا حتی یکون سکوتھا رضی لان العلم بالخیار فی حقھا غیر خفی لاشتھار احکام الشرع فی دار الاسلام وھی متمکنۃ للعلم

و اما السکر فهو نوعان سکر بطریق المباح کشرب الدواء و شرب المکره و المضطر و
انه بمنزلة الاغماء و سکر بطریق محظور وانه لاینافی الخطاب قال الله تعالی یا ایها
الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰة و انتم سکاری فلا یبطل شیئا من الاهلیة و تلزمه
احکام الشرع وتنفذ تصرفاته کلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالی

لعدم اشتغالها بحق من الغیر لکونها حرة فالجهل بتقصیرها فلا یکون عذرا و اما السکر فقد اختلف فی تعریفه
فقیل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط و فتور الاعضاء من غیر مرض وعلة وقیل سرور یغلب علی
العقل من غیر ان یزوله وقال صاحب التلویح هی حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة
الیه فیتعطل معه عقله الممیز بین الامور الحسنة والقبیحة والسکر حرام بالاتفاق الا ان الطریق المفضی الیه
قد یکون مباحا وقد یکون محظورا فعلی هذا قال المصنف فهو نوعان النوع الاول سکر بطریق المباح ای
حصل بشرب شیء مباح کشرب الدواء وشرب المکره بان قال المکره اشرب الخمر والا اقطع عضوک او اقتلک
فشرب الخمر والمضطر بان اضطر من العطش فشرب الخمر وانه بمنزلة الاغماء ای السکر الحاصل بطریق المباح
بمنزلة الاغماء حتی لا یقع طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لان ذلک لیس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والنوع
الثانی سکر حصل بطریق محظور ای ممنوع کشرب کل حرام من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادنی طبخة وانه لا
ینافی الخطاب قال الله تعالی یا ایها الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰة وانتم سکاری اقول الاستدلال بهذه الآیة
انما یتم اذا کان الخطاب متعلقا بحالة السکر واما اذا کان متعلقا بحالة الصحو ویکون المعنی لا تسکروا حتی
تصلوا سکاری وذلک لان النهی اذا ورد علی امر هو واجب شرعا مقید بامر غیر واجب ینصرف الی غیر الواجب
فلا یتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قیل هذا مخالف لقولهم فهم المکلف الخطاب شرط التکلیف
والسکران لا یفهم لتعطل عقله الممیز بین الامور الحسنة والقبیحة علی قول التفتازانی اقول علی قول من
قال ان العقل لا یزول فی السکر هو یفهم الخطاب فلا یرد واما علی قول غیره فالجواب انه مکلف زجرا له
لارتکابه المحظور وعلیه نص التقی السبکی فی شرح المنهاج ان العاصی بسکره یکلف تغلیظا علیه و
قد نص الشافعی علی هذا فاذا ثبت ان السکران مکلف کما مر فلا یبطل السکر شیئا من الاهلیة وتلزمه
احکام الشرع من الصلوٰة والصوم وغیرهما وتنفذ تصرفاته کلها کالطلاق والعتاق والبیع والشراء الا
الردة استحسانا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالی فانه اذا ارتد السکران وتکلم بکلمة الکفر فی حالة السکر
لا یحکم بکفره استحسانا وجه الاستحسان ان الردة تبتنی علی القصد والسکران ان کان مخاطبا و مکلفا
فی الاحکام زجرا له ولکنه لا قصد له والکفر انما یتحقق بتبدل الاعتقاد والاعتقاد لا یرتفع ولا یثبت

لان السکران لا یکاد یثبت علی شئ فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع و اما الهزل فتفسیره اللعب وهو ان یراد بالشئ غیر ما وضع له فلا ینافی الرضاء بالمباشرة و لهذا یکفر بالردة هازلا لکنه ینافی اختیار الحکم و الرضاء به

الا بالقصد وکذا اذا اقر بالحدود الخالصة للہ تعالیٰ کشرب الخمر و الزنا و السرقة لا یحد لان الحد انما یجب اذا ثبت علی اقراره و السکران لا یثبت علی شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا علی ان السکر لا یتحقق الا بزوال عقل حیث لا یمیز بین الاشیاء ولا یعرف الارض من السماء وفی هذه الحالة کیف یثبت علی شئ لانه انما یتحقق بالعقل و القصد و الیه اشار بقوله لان السکران لا یکاد یثبت علی شئ کما مر تقریره فاقیم السکر مقام الرجوع والحد یسقط بالرجوع فیعمل السکر فی اسقاط الحد بسبب الرجوع فیما یحتمل الرجوع وهو الحدود الخالصة للہ تعالیٰ بخلاف ما لو اقر بالحدود الغیر الخالصة للہ کالقذف و القصاص فانه لا یصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسکر لا یعمل فیهما فیؤاخذ بالحد و القصاص و اما الهزل فتفسیره لغة اللعب ضد الجد و فی الاصطلاح هو ان یراد بالشئ ای باللفظ غیر ما وضع له هذا التفسیر مروی عن فخر الاسلام فاورد علیه بانه یشمل المجاز وقد تکلف فی جوابه بعضهم فقال لیس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء و قیل المراد بالوضع المنفی هنا ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنی و من وضع التصرفات الشرعیة لاحکامها و المراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصی کوضع الالفاظ لمعانیها الحقیقیة و من النوعی کوضع الالفاظ لمعانیها المجازیة فخرج المجاز و بعضهم زاد قیدا اخر وهو ما لا یصلح له اللفظ استعارة یعنی ما لا یحتمله اللفظ لا باعتبار الحقیقة و لا باعتبار المجاز و الاوضح ان یقال فی تعریفه هو ان لا یراد باللفظ معناه الحقیقی و لا المجازی فلا ینافی الرضاء بالمباشرة ای الهزل لا ینافی الاختیار و الرضاء و المباشرة نفس الهزل الذی هو سبب الحکم لانه باشر السبب وهو التکلم بما هزل به عن اختیار و رضی من غیر اکراه و لهذا یکفر بالردة هازلا لانه استخف بالدین الحق وهو کفر فیصیر مرتدا بنفس الهزل لانه اصدر کلمة الکفر بالرضاء و الاختیار فالهزل لا یمنع الرضاء و الاختیار بالمباشرة لکنه ای الهزل ینافی اختیار الحکم ای ینافی اختیار الهازل حکم ما هزل به و ینافی الرضاء به ای رضاه بذلک الحکم لانه لم یقصده و لم یستعمله بل قصد به خلاف ذلک فلا یکون مختار اله و لا راضیا به و الحاصل ان الهزل ینافی ارادة الحکم و الرضاء به فلا یثبت بالهزل الاحکام الموقوفة علی الرضاء و الاختیار و لا ینافی الرضاء بما تکلم به من کلمات الهزل لانه باشر بقصده و اختیاره بلا اکراه فیثبت

الهزل

بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك

به مالا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحدهما لان الاختيار قد ينفك عن احدهما اذ الاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضاء ايثاره واستحسانه ولذا قيل ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى ولا يقال برضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به دون اثبات الرضاء بالمباشرة بمنزلة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذلك شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعت واشتريت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب وهو التلفظ ولا يتوقف ثبوته على الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقضه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بان يقول الهازلان نريد الهزل في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقا بخلاف خيار الشرط ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء وتصرف والاخبار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثم الانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقض وما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين حسن كالايمان وقبيح كالكفر ثم الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقض على ثلثة اوجه اما ان هزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام اما ان يتفقا بعد المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها او على ان يسكتا اى لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او يختلفا في البناء والاعراض فبدأ المص بالوجه الاول وهو ما لو هزلا باصل العقد بان قالا نظهر للناس العقد ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعرضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انهما عقدا بطريق الجد فالبيع صحيح والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد لان العقد الصحيح تقبل الرفع بالاقالة فهذا اولى وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ من البناء على المواضعة او الاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما عقدنا على الهزل السابق وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عنده خلافا لهما فهذه ثلثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنيا العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك

وان اتصل به القبض لخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا نقض احدهما انتقض وان اجازا جاز لكن عند ابى حنيفة رح يجب ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رح

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انعقاد البيع فلمباشرتهما السبب بالاختيار وهو قولهما بعت واشتريت واما الفساد فلاتفاقهما على الهزل وصار الهزل فى منع الملك لخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير موقت فظاهره التابيد وشرط الخيار من الجانبين ابدا يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك لهما لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما فى يده فكذلك الهزل لانه بمنزلته فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز فاذا نقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر لكن عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث اى بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلث بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة مقيسة على شرط الخيار ومدة الخيار عنده ثلث لا عندهما ولما فرغ المصنف عن بحث الهزل باصل العقد شرع فى الهزل بقدر العوض وبجنس العوض فقال ولو تواضعا المتعاقدان على البيع بالفى درهم هذا نظير للهزل فى قدر العوض او على البيع بمائة دينار هذا نظير للهزل فى جنس العوض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة فى الفصلين عند ابى حنيفة رح المراد بالفصل الاول هو الهزل فى قدر الثمن بان سميا فى العقد الفين عند الناس والثمن فى الحقيقة الف ففى هذه الصورة لا يخلو الحال عن احد الاقسام الاربعة فان اعرضا اى اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل صح العقد كان الثمن هو المسمى وهو الالفان بالاتفاق او سكتا اى اتفقا على انه لم يحضرهما شئ من البناء والاعراض او اختلفا فى الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابى حنيفة رح التسمية وهو الفان وقال صاحباه يعتبر للمواضعة فكان الثمن هو الالف وبطل الالف الذى هزلا به او بنيا اى اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عنده المسمى وهو الفان وعندهما الالف وهذا ما بينه المصر فى المتن والمراد بالفصل الثانى هو الهزل فى جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول دون الثانى وانا نقول بانهما جدا فى اصل العقد والعمل بالمواضعة فى البدل بجعله شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم فى الفصل الاول وبمائة دينار فى الفصل الثانى والحاصل انما الاختلاف فى الفصل الاول دون الثانى فعندهما فى الفصل الاول يجب الالف لامكان العمل بالمواضعة فى الثمن مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضعة بالجد فى اصل العقد وبين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا فى الالف الذى فى ضمن الالفين ويبطل الالف الاخر الذى هزلا به لانه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى اعتبار هذا الالف فى تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح فانه لو تزوجها على الفين هازلا والمهر فى الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الف اتفاقا دون الفصل الثانى اذ لا يمكن الجمع بين المواضعة بالهزل فى جنس الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد لان المواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد والمواضعة بالهزل فى جنس الثمن يقتضى خلو العقد عن الثمن فى البيع لان المذكور هو مائة دينار وهى ليست ثمنا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكر والثمن ما يذكر فى العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع فلابد ان يترك احدهما فتركنا المواضعة بالهزل فى جنس الثمن واخذنا بالجد فى العقد ترجيحا لجانب المصحح وانا نقول من جانب ابى حنيفة بانهما جدا فى اصل العقد حيث قصدا بيعا جائزا والعمل بالمواضعة فى البدل بجعله اى قبول بعض البدل شرطا فاسدا فى البيع فيفسد البيع وحاصل جواب ابى حنيفة ان قولكم (وهو امكان الجمع بين المواضعة بالهزل فى مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد فى اصل العقد) غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن فى الفصل الثانى اذ المواضعة بالهزل فى مقدار البدل وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الالف الزائد الذى خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لانه بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعا للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا فيه اندفاع لما قالا به والمواضعة بالجد فى اصل العقد يقتضى صحة العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد فى اصل العقد لانها مواضعة فى الاصل وهو

فکان العمل بالاصل اولی من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیہما و هذا بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع لان النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین

العقد و ترکنا المواضعة فی قدر الثمن اذ ہی مواضعة فی الوصف فکان العمل بالاصل اولی من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیہما ای فی الاصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتین فیہما لما فرغ من القسم الاول من الانشاء وهو ما یحتمل النقض شرع فی القسم الثانی وهو ما لا یحتمل النقض وهو علی ثلثة اقسام القسم الاول ما کان المال فیہ تبعا کالنکاح القسم الثانی ما لا مال فیہ اصلا کالطلاق الخالی عن المال القسم الثالث ما کان المال فیہ مقصودا مثل الخلع والعتق علی مال ثم القسم الاول علی ثلثة اوجہ الاول الهزل باصلہ والثانی الهزل بقدر البدل الثالث الهزل فی جنس البدل ثم کل وجہ من تلک الوجوہ علی اربعة اوجہ بان اتفقا علی البناء او علی الاعراض او سکتا او اختلفا فقال و هذا البیع بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع ای اقل المهر فیما هزلا بہ هذا شروع فی القسم الاول وهو ما کان المال فیہ تبعا کالنکاح فان المقصود الاصلی من الجانبین الحل الذی یحصل بہ التوالد والتناسل والمال فیہ لاظهار خطر المحل لا مقصودا فیکون تبعا وهذا نظیر للهزل فی قدر البدل وهو المهر وصورتہ بان قال لها او لولیها المهر فی الواقع الف والتسمیة عند الناس بالفین ووافقتہ المرأة او ولیها علی ذلک فالنکاح صحیح مطلقا فی الاحوال کلها لکن فی وجوب المسمی او ما تواضعا علیہ تفصیل وهو انہ ان اتفقا علی الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمی وهو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالاعراض عنها او اتفقا علی البناء علی المواضعة بالهزل فالمعتبر هو المواضعة بالهزل ویکون المهر هو الالف الذی تواضعا علیہ بالاتفاق ایضا وهذا ما بینہ المصنف فی المتن وهذا بخلاف البیع حیث یجب الالفان عند ابی حنیفة رح وعندهما الالف قیاسا علی النکاح ووجہ الفرق هو ان قبول العقد فی الالف الذی هزلا بہ شرط فاسد کما مر فی البیع فلا یمکن اعتبارہ فی البیع اذ هو یفسد بالشرط الفاسد بخلاف النکاح لان النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین احدهما المواضعة بالجد باصل النکاح والاخری المواضعة بالهزل فی مقدار المهر والعمل علی تلک المواضعة لا ینافی العمل بالمواضعة بالجد باصل النکاح لان مقتضی الاولی تصحیح النکاح وتلک المواضعة لا تنافی صحة النکاح اذ غایتها انها شرط فاسد یخل بالمهر والنکاح لا یفسد بالشرط الفاسد بل لا یضرہ عدم تسمیة المهر فامکن الجمع بینهما فالعمل بالاولی افاد صحة النکاح والعمل بالاخری افاد وجوب اقل المهر وهو الالف فانتفی قیاس الصاحبین

ولو ذکرا فی النکاح الدنانیر وغرضہما الدراھم یجب مہر المثل لان النکاح یصح بغیر تسمیۃ بخلاف البیع ولو ھزلا باصل النکاح فالھزل باطل والعقد لازم وکذلک الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والیمین والنذر لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین

حیث قاسا البیع علی النکاح لان البیع یفسد بالشرط الفاسد فلا یمکن الجمع بین المواضعتین فیہ کما مر تقریرہ منا او سکتا ای اتفقا علی انہ لم یحضرھما شئ او اختلفا فی البناء والاعراض فالمعتبر ھو المسمی فیجب الفان کما فی البیع وھو روایۃ عن ابی یوسف ولو ذکرا ای الزوج والزوجۃ او ولیھا فی النکاح الدنانیر وغرضہما الدراھم یجب مہر المثل ھذا نظیر الھزل فی جنس البدل وھذا ایضا علی اربعۃ اوجہ والنکاح فی کل الوجوہ صحیح بالاتفاق وانما الکلام فی وجوب المسمی الوجہ الاول ھو ان اتفقا علی الاعراض عن الھزل فالمہر ھو المسمی وھو مائۃ دینار لبطلان المواضعۃ بالاعراض والوجہ الثانی ھو ان اتفقا علی البناء فمہر المثل بالاتفاق لان المسمی لا یصلح مہرا القصد ھما الھزل بہ والمال لا یثبت بالھزل وکذا الدراھم التی تواضعا علیھا لانھما لم یذکراھا فی العقد وبدون الذکر فیہ لا یصیر مہرا فصار کانہ تزوجھا علی غیر المہر ولکن لا یفسد النکاح لان النکاح یصح بغیر تسمیۃ فیجب مہر المثل بخلاف البیع حیث لا یصح بغیر تسمیۃ الثمن فاذا خلا البیع عن الثمن فسد فلا یمکن الجمع بین المواضعتین فی الھزل بجنس الثمن وفی الجد باصل البیع کما مر تقریرہ وھذا الوجہ بینہ المص فی الکتاب والوجہ الثالث ھو السکوت والوجہ الرابع ھو التخالف ففی ھذین الوجہین یجب مہر المثل اتفاقا فی روایۃ عن ابی حنیفۃ وھو روایۃ محمد لان المہر تابع فیجب العمل بالھزل کیلا یصیر المہر مقصودا بالصحۃ اذ لا حاجۃ لانعقاد النکاح الی صحتہ لما فرغ عن الھزل فی قدر البدل وجنسہ شرع فی الھزل باصلہ فقال ولو ھزلا باصل النکاح بان یقول لھا انی انکحت بحضور الخلق ولیس بیننا نکاح او قال لولیھا انی انکح فلانۃ ولیس بیننا نکاح فالھزل باطل والعقد لازم سواء اتفقا علی البناء او الاعراض او عدم حضور شئ منھما او اختلفا فیہ ولما فرغ عن القسم الاول شرع فی القسم الثانی وھو ما لا مال فیہ اصلا فقال وکذلک ای مثل النکاح فی بطلان الھزل باصلہ ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص والیمین والنذر لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین ھذا الحدیث لم یوجد فی کتب الحدیث وانما روی الترمذی وابوداؤد والدارقطنی واحمد عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والرجعۃ وحسنہ الترمذی واخرج عبد الرزاق عن علی وعمر موقوفا انھما قالا ثلث لا لعب فیھن النکاح

ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا ترى انه لا يحتمل خيار الشرط وامّا ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد

والطلاق والعتاق وفي رواية منها اربع وزاد النذر واما اليمين والعفو عن القصاص فثبوتهما بالدلالة
لا بالقياس وصورة المواضعة فيهما ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعفو عن القصاص او يعتق العبد
بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيه ان يواضع مع امرأته
او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقع وليس المراد به اليمين بالله
تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها كذا قيل ففي تلك الصورة في كل حال من الاحوال الاربعة يبطل الهزل
ويلزم العقد والدليل النقلي على هذا ما مر من الحديث واما العقلي فبينه المص بقوله ولان الهازل في تلك
العقود مختار للسبب راض به اي بالسبب دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي و
الحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخ وبغير احتمال الرد فثبت
ان هذه الاسباب لا ينفصل عن احكام فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل وخيار الشرط
لا يمنعان انعقاد السبب اليه اشار بقوله الا ترى انه اي كل واحد من تلك الاسباب لا يحتمل خيار الشرط
حتى اذا طلق امرأته وقال لي الخيار الى ثلثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلقتك لان خيار الشرط لا يمنع
انعقاد السبب وهو قوله طلقتك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخ وهذا
بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عنه بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الاسباب لا ينفصل عنها حكمها
ممنوع لانه اذا قال انت طالق غدا لا يقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا الا تراخي الحكم عن السبب
قلت مرادنا بالاسباب العلل وقوله انت طالق غدا ليس بعلة في الحال وانما يصير علة عند وجود ما
اضيف اليه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب محض ولما فرغ
عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصودا فقال واما ما يكون المال فيه
مقصودا وانما صار المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بغير الذكر فلما شرط المال فعلم انه
مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت
طلاقها على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل او صالح عن دم العمد بطريق
الهزل والهزل في هذا القسم اما ان يقع باصله او في مقدار البدل او في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلثة
على اربعة اقسام مذكورة بان اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا فالحكم عندهما في هذا القسم

فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا

ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
ابي حنيفة الهزل مؤثر في الجملة فاوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
بعض الصور والى هذا الاختلاف اشار بقوله فقد ذكر في كتاب الاكراه من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
والمال لازم هذا عند ابي يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لا حتى ان اختلعت المرأة بالف على انها بالخيار ثلثة
ايام وقبل الرجل فعند ابي حنيفة لها الخيار فان ردت في الثلث بطل الخلع وقالا لا خيار لها واليه اشار
بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط لليمين واذا كان كذلك لا يحتمل
خيار الشرط كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
له في هذا القسم مطلقا وسواء هزلا باصله اي باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه وسواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا يجب المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار
البدل المسمى كالذي اي مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا كانه دفع لدخل مقدر تقريره انا سلمنا ان
الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البدل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقرير الدفع ان
الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصودا والمال هنا ثابت تبعا في ضمن الخلع فاذا لم يؤثر في الخلع الذي
هو متضمن فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه فان قيل كيف قلتم ان المال
هنا تابع وقد قلتم سابقا ان المال في هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفا فيما هزلا
بقدر البدل دون الالفين كما مر قلت ان مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
في السكوت للطلاق والعتاق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يجب بدون الذكر فاذا كان تابعا
للطلاق فيكون حكمه كحكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ينافي كونه تابعا من جهة اخرى
لاختلاف الجهتين فلا منافاة وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
اذ هو يثبت بدون الذكر ايضا وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصدهما الحل

واما عند ابی حنیفۃ رح فان الطلاق یتوقف علی اختیارھا بکل حال لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نص عن ابی حنیفۃ رح فی خیار الشرط من جانبہا ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان تشاء المرأۃ فیقع الطلاق ویجب المال فکذلک ھنا لکنہ غیر مقدر بالثلاث وکذلک ھذا فی نظائرہ ثم انہ یجب العمل بالمواضعۃ فیما یؤثر فیہ الھزل اذا اتفقا علی البناء

دون المال فاذا لم یکن تابعا فی الثبوت فیؤثر فیہا الھزل کما فی سائر الاموال واما المال فی الخلع فھو تابع فی الثبوت حیث لا یثبت بدون الشرط فلا یؤثر فیہا الھزل فافترقا واما عند ابی حنیفۃ رح فان الطلاق یتوقف علی اختیارھا بکل حال سواء ھزلا باصلہ او بقدر البدل او بجنسہ فیتوقف ثبوت الطلاق علی اختیار المرأۃ لانہ ای الھزل بمنزلۃ خیار الشرط کما مر وقد نص عن ابی حنیفۃ رح فی جامع الصغیر فی خیار الشرط من جانبہا ان رجلا لو قال لامرأتہ انت طالق ثلاثا علی الف درھم علی انک بالخیار الی ثلثۃ ایام ان الطلاق لا یقع ولا یجب المال الا ان تشاء المرأۃ ای ان اختارت المرأۃ الطلاق فی ثلثۃ ایام اولم ترد حتی مضت المدۃ فیقع الطلاق ویجب المال فکذلک ھنا ای کما ان وقوع الطلاق ووجوب المال یتوقف علی اختیار المرأۃ فی خیار الشرط کذلک فی صورۃ الھزل لان الھزل بمنزلۃ خیار الشرط ولما کان یتوھم ان الخیار من جانبہا فی الخلع انما صح عند ابی حنیفۃ رح لکونہ فی معنی البیع لان ثبوتہ فی جانبہا باعتبار معنی المعاوضۃ وخیار الشرط فی البیع مقدر بالثلث فکان ینبغی ان یکون فی الخلع کذلک دفعہ بقولہ لکنہ ای خیار الشرط فی الخلع غیر مقدر بالثلاث لان الشرط فی الخلع علی وفاق القیاس لانہ من قبیل الاسقاط فانہ طلاق فیجوز تعلیقہ بالشرط مطلقا من غیر تقییدہ بمدۃ فعلی ھذا لھا الخیار فوق الثلاث بخلاف البیع فان خیار الشرط فیہ علی خلاف القیاس لانہ من قبیل الاثبات فاقتصر علی مورد النص وھو ثلثۃ ایام وکذلک ھذا فی نظائرہ ای کما یثبت الحکم والاختلاف فی الھزل بالخلع کذلک فی نظائرہ من الھزل بالطلاق علی مال والصلح عن دم العمد اعنی الکل سواء فی حکم والاختلاف ثم انہ انما یجب العمل بالمواضعۃ فیما یؤثر فیہ الھزل اذا اتفقا علی البناء علی المواضعۃ سواء کان الھزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسہ اعلم ان ثمرۃ الخلاف انما یترتب فی تلک الصور الثلث وھی ما لو ھزلا باصل العقد او بقدر البدل او بجنسہ واتفقا علی البناء علی المواضعۃ فعندھما کما یبطل الھزل ویلزم المال فی جمیع الوجوہ کذلک یبطل الھزل ویلزم المال فی تلک الصور ایضا لا یتوقف علی اختیارھا بناء علی اصلہما وعند ابی حنیفۃ رح یتوقف وقوع الطلاق فی ھذہ الصور الثلاث علی اختیار المرأۃ الطلاق بالمسمی علی طریق الجد واسقاط الھزل بناء علی اصلہ واما

اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من يدعيه في قول ابي حنيفةؒ خلافا لهما واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل

الصور التسع الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وانما الاختلاف في فرعيها كما يشير اليه المص بقوله اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وهذا على ثلثة اوجه احدها ان يكون الهزل في اصل العقد والثاني ان يكون بقدر البدل والثالث بجنسها واختلفا في البناء والاعراض وهذا ايضا على ثلثة اوجه الاول الهزل في اصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والاعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلان المص حمل العقد على الجد فيما اذا لم يحضرهما شئ ترجيحا لجانب الجد وجعل القول قول من يدعيه فيما اذا اختلفا فيعتبر قول من يدعي الجد ترجيحا لجانبه فيجعل كانه ناسخ للاول في قول ابي حنيفةؒ متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لهما لان عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين اي فيما لم يحضرهما شئ وفيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجد واعتبار قول مدعي الجد ترجيحا لجانبه اذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل اسهل لو قوعه في تعامل الناس بل وجهه بطلان الهزل براسه في هذا القسم كما مر من اصلنا وبقي الوجوه الثلث من التسع وهي ما اذا اتفقا على الاعراض عن الهزل سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر البدل او بجنسه وحكم هذه الصور هو انه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق اما عندهما فلبطلان الهزل براسه واما عنده فلبطلان الهزل باعراضهما عنه ولما فرغ عن القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الاخبارات فقال واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح او الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما اقرار لان الهزل يدل على عدم المخبر به والاخبار وان كان يدل على وجود المخبر به لكنه اذا كان بطريق الهزل فلا يدل لامتناع ثبوت الشئ مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل اي كما يبطل بالهزل الاقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الاشهاد وتوضيح المقام ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه الاول طلب مواثبة وهو طلبها حالة علم البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب والثاني طلب اشهاد وتقرير بان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار بذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتاخير في طلبه التملك والثالث طلب خصومة وتملك واذا عرفت هذا فاعلم انه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لانہ من جنس مایبطل بخیار الشرط وکذلک ابراء الغریم واما الکافر اذا تکلم بکلمۃ الاسلام وتبرأ عن دینہ ھازلا یجب ان یحکم بایمانہ کالمکرہ لانہ بمنزلۃ انشاء لا یحتمل حکم الرد والتراخی واما السفہ

ای طلب المواثبۃ والاشہاد کان تسلیمہ باطلا وکان شفعتہ باقیۃ لانہ ای تسلیم الشفعۃ من جنس مایبطل بخیار الشرط حتی لو سلمہا بعد الطلبین بشرط الخیار لہ ثلثۃ ایام بطل تسلیمہ ویبقی شفعتہ لانہ یتوقف علی الرضاء بالحکم وخیار الشرط یمنع الرضاء فیبطل التسلیم بعدم الرضاء والہزل بمنزلۃ خیار الشرط فی منع الرضاء فیبطل بالہزل ایضا لعدم الرضاء وھذا اذا سلم ھازلا بعد طلب المواثبۃ والاشہاد اما لو سلم ھازلا قبل طلب المواثبۃ فیبطل الشفعۃ لان التسلیم ھازلا بمنزلۃ السکوت عن طلب الشفعۃ علی الفور وھی تبطل بالسکوت وکذلک ابراء الغریم بطریق الہزل یبطلہ الہزل حتی لو ابرء غریما بطریق الہزل یبقی الدین علی حالہ لان فی الابراء معنی التملیک والتملیک یرتد بالرد فیؤثر فیہ الہزل کخیار الشرط ولما فرغ من القسم الثانی شرع فی القسم الثالث وھو ما یتعلق بالاعتقاد فقال واما الکافر اذا تکلم بکلمۃ الاسلام وتبرأ عن دینہ ھازلا یجب ان یحکم بایمانہ فی احکام الدنیا لوجود الاقرار الذی ھو الرکن الاصلی فیہا لاطلاع العباد علیہ کالمکرہ علی الاسلام اذا اسلم فانہ یحکم باسلامہ بوجود ھذا الرکن منہ مع انہ غیر راض بالتکلم بکلمۃ الاسلام فالہازل اولی بذلک لانہ راض بالتکلم بہا وان لم یکن راضیا بحکمہا لانہ ای الایمان بمنزلۃ انشاء لا یحتمل حکمہ الرد والتراخی لان الاسلام لا یمکن ردہ بوجہ کما ان البیع یمکن ردہ بخیار العیب او الرویۃ وکذا لا یتراخی حکمہ عنہ بل یترتب حکمہ علیہ فی الحال فکان کالطلاق والعتاق فی عدم تاثیر الہزل فیہ ولما اعرض المصنف عن احکام الردۃ فعلینا ان نذکرہا وھی انہ اذا تکلم بکلمۃ الکفر ھازلا غیر قاصد معناہا یصیر مرتدا بنفس الہزل لانہ باشرہا باختیارہا لا بما ھزل بہ وھو بدلولہ لانہ غیر معتقد لذلک فالحاصل انہ یصیر کافرا بالتکلم بکلمۃ الکفر ھازلا بالاجماع والنص وھو قولہ تعالی ولئن سالتہم لیقولن انما کنا نخوض ونلعب قل اباللہ وایتہ ورسولہ کنتم تستہزؤن لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم حکم بکفرھم بذلک الاستہزاء ولما فرغ عن بحث الہزل شرع فی بحث السفہ فقال واما السفہ فہو فی اللغۃ الخفۃ وفی الشرع تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل والشرع وقیل انہ خفۃ تعتری الانسان فتحملہ علی العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قیام العقل حقیقۃ فالسفیہ یعمل باختیارہ علی خلاف مقتضی العقل والشرع مع بقاء العقل فیکون السفہ من العوارض المکتسبۃ ولا یکون سماویا والمعنی الاخیر وان کان مناسبا للمعنی اللغوی ولکنہ یشمل

بحث السفہ

فلا یخل بالاہلیۃ ولا یمنع شیئا من احکام الشرع ولا یوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفۃؒ ولکن عند غیرہ فیما لا یبطلہ الہزل لانہ مکابرۃ العقل بغلبۃ الہوی فلم یکن سبب النظر ومنع المال عن السفیہ المبذر فی اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبۃ علیہ او غیر معقول المعنی فلا یحتمل المقائسۃ واما الخطاء

ارتکاب المحرمات کالزنا والشرب الخمر وھو ان کان سفہا ولکنہ غیر مبحوث فی ھذا المقام والمعنی الاول یناسب المقام وان لم یناسب المعنی اللغوی فلا یخل بالاہلیۃ مطلقا لا اہلیۃ الخطاب ولا اہلیۃ الوجوب لوجود العقل ولا یمنع شیئا من احکام الشرع من الوجوب لہ وعلیہ فیکون مطالبا بالاحکام کلہا ولا یوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفۃ رحمہ سواء کان فی تصرف لا یبطلہ الہزل کالعتاق والنکاح او فی تصرف یبطلہ الہزل کالبیع و الاجارۃ لانہ حر مخاطب بالتکالیف فلہ التصرف فی مالہ مثل الرشید والجامع الحریۃ واہلیۃ الخطاب وکذا لا یوجب الحجر عند غیرہ ای عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ فیما لا یبطلہ الہزل واما فی ما یبطلہ الہزل یحجر علیہ نظرا لہ لقولہ تعالی فان کان الذی علیہ الحق سفیہا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ہو فلیملل ولیہ بالعدل نص علی اثبات الولایۃ علی السفیہ ولانہ بعد تبذیرہ المال یحتاج لنفقتہ الی بیت المال فیکون کلا علی المسلمین لانہ ای السفہ مکابرۃ العقل بغلبۃ الہوی فلم یکن سببا للنظر ھذا دلیل علی ان السفہ لا یصلح ان یکون سببا للحجر علیہ نظرا الیہ وحاصلہ ان السفہ لیس امرا سماویا کالجنون والعتہ حتی یرحم علیہ وینظر لہ بل ہو معصیۃ لمکابرۃ العقل واتباع الہوی مع العلم بقبحہ وفساد عاقبتہ فلا یصلح سببا للنظر لہ فلا یحجر علیہ نظرا لہ ومنع المال عن السفیہ المبذر فی اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبۃ علیہا او غیر معقول المعنی فلا یحتمل المقائسۃ دفع لما یرد علی ابی حنیفۃ رح وھو انہ یقول بمنع المال عن السفیہ اول بلوغہ خمسۃ وعشرین سنۃ اذا کان مبذرا نظرا الیہ لیحفظ مالہ عن التلف فہذا القول یدل علی ان السفہ سبب للنظر لہ فاذا صار سببا للنظر بمنع مالہ صار سببا للحجر علیہ فی تصرفاتہ ایضا لان المنع والحجر فی حفظ مالہ سواء فیقاس الحجر علی المنع تقریر الجواب ان من شروط القیاس کون المقیس علیہ معقول المعنی وکونہ غیر عقوبۃ وذلک الشرط منتف ہہنا لان المقیس علیہ وھو المنع الذی ثبت بالنص وھو قولہ ولا تؤتوا السفہاء اموالکم[1] التی جعل اللہ لکم قیاما الآیۃ اما غیر معقول المعنی لان منع المال عن مالکہ مع کمال عقلہ وتمیزہ اما غیر معقول واما عقوبۃ باعتبار ان التبذیر معصیۃ مکابرۃ للعقل و اتباع للہوی فمنع المال عنہ جزاء لہا فلا یقاس علیہ غیرہ لانتفاء شرط القیاس علی الوجہین واما الخطاء وھو ضد الصواب بان یفعل فعلا من غیر ان یقصدہ قصدا تاما کما اذا رمی الی صید فاصاب

[1] ومعنی اموالکم اموالہم وانما اضیف المال الی الاولیاء لاجل القیام بتدبیرہ ویدل علی ہذا المعنی قولہ فیما بعدہ فادفعوا الیہم اموالہم ۱۲ منہ۔

تعلیم ۱۴ ... ۱۵

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و شبهة فی العقوبة حتی قيل ان الخاطی لا یأثم ولا یؤاخذ بحد ولا قصاص لاینفك عن ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و صح طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمی لکن لم یقصد به الانسان فوجد قصده غیر تام کذا فی التوضیح فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد ای ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار التقصير ولكنه جعل عذرا فی سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتی لو خطأ فی جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا یأثم بترك جهة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فی سقوطها حتی لو رمی الی شاة غیره على ظن انها صيد او اكل مال غيره على ظن انه ماله يجب الضمان ف اختلف فی انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة ولا جناية بغير القصد ولا قصد فی الخطاء وعندنا جائز عقلا لانه ارشد عباده بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز المواخذة عليه لكان ذلك طلبا العدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبی عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وهو مستجاب ولذا صار عذرا فی حق الله تعالى وشبهة فی العقوبة عطف على قوله عذرا ای جعل الخطاء شبهة فی درء العقوبات حتی قيل ان الخاطی لا یأثم حتی لو زنی خطاء بان زفت اليه غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته وكذا لو قتل خطأ لا یأثم اثم العمد ولا يؤاخذ بحد فی الاول ولا قصاص فی الثانی والاصل فيه قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولما كان يتوهم انه على هذا ينبغی ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها معنى العقوبة دفعه بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت يصلح سببا للجزاء القاصر وهو ای الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجه عبادة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير يسير بخلاف القصاص والحد اذ هما جزاء ان كاملان وعقوبتان تامتان فلا يجبان على الخاطی المعذور وصح طلاقه عندنا حتی لو اراد ان يقول لامرأته اسقنی فجری على لسانه انت طالق وقع عليها الطلاق لان القصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما فی السفر مع المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدعی الخطاء وعند الشافعی رح لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ویجب ان ینعقد بیعہ کبیع المکرہ واما السفر فھو من اسباب التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصوم لکنہ لما کان من الامور المختارۃ ولم یکن موجبا ضرورۃ لازمۃ

وھو انما یصح اذا صدر عن قصد والمخطی غیر قاصد فلا یعتد بہ مثل کلام المجنون والنائم ویجب ان ینعقد بیعہ کبیع المکرہ حتی اذا جری علی لسانہ البیع خطاء بان اراد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ بعت ھذا بکذا وقال الآخر قبلت ینعقد البیع فاسدا کبیع المکرہ اما انعقادہ فلان السبب صدر عن اھلہ واما فسادہ فلفوات الرضاء ولما لم یکن فی ھذہ المسئلۃ روایۃ عن اصحابنا قال المص یجب لیدل انہ اثبتہا قیاسا علی المکرہ واما السفر فھو فی اللغۃ قطع مسافۃ وفی الشرع ھو الخروج المدید عن موضع الاقامۃ علی قصد السیر وادناہ ثلثۃ ایام ولیالیھا بسیر الابل ومشی الاقدام وھو لا ینافی الاھلیۃ لبقاء العقل والقدرۃ ولکنہ من اسباب التخفیف کما قال المص فھو من اسباب التخفیف فی الاحکام لکونہ من اسباب المشقۃ سواء کانت محققۃ او مقدرۃ یؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع ای یسقط السفر النصف الاخیر من ذوات الاربع کالظھر والعصر والعشاء حتی لم یبق الاکمال مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعی فرضیۃ الاربع والقصر رخصۃ اعتبارا بالصوم فمن صلی اربعا عمل بالعزیمۃ ومن قصر اختار الرخصۃ ولنا ما روی الشیخان عن عائشۃ قالت فرضت الصلوۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوۃ السفر وزید فی الحضر فعلم ان فرض السفر رکعتین ولذا واظب علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما روی البخاری عن ابن عمرؓ انہ قال صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت ابا بکر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ وصحبت عمر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالی وصحبت عثمان فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ تعالی وقد قال اللہ تعالی لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ انتھی ویؤثر السفر فی تاخیر الصوم الی عدۃ من ایام اخر لا فی اسقاطہ فیبقی فرضا حتی صح اداؤہ فی السفر بخلاف شطر الصلوۃ ولما کان یرد ان السفر لما کان من اسباب التخفیف صار المسافر کالمریض فعلی ھذا لو اصبح المسافر صائما او اصبح المقیم صائما ثم سافر کان ینبغی ان یجوز لہ الافطار ولا یلزم الکفارۃ علی المقیم الذی افطر ثم سافر کالمریض اجاب بقولہ لکنہ ای السفر لما کان من الامور المختارۃ ای من الامور التی وجودھا باختیار الفاعل ومن ھنا ظھر التفرقۃ بین السفر والمرض لان المرض لیس وجودہ باختیار المریض بل ھو امر سماوی ولم یکن موجبا ضرورۃ لازمۃ یعنی بعد ما تحقق السفر لا یوجب ضرورۃ تدعوا الی الافطار بحیث لا یمکن دفعھا اذ المسافر یقدر علی الصوم من غیر ان

نسخہ۔ ۱۰

قیل انہ اذا اصبح صائما وھو مسافر او مقیم فسافر لا یباح لہ الفطر بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبھۃ فی ایجاب الکفارۃ ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنہ الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاکراہ فنوعان کامل یفسد الاختیار ویوجب الالجاء وقاصر یعدم الرضاء ولا یوجب الالجاء والاکراہ بجملتہ لا ینافی اھلیۃ ولا یوجب وضع الخطاب بحال لان المکرہ مبتلیٰ

یلحقہ آفۃ فی بدنہ قیل جواب لما انہ اذا اصبح صائما وھو مسافر او مقیم فسافر لا یباح لہ الفطر لانہ قد تقرر الوجوب علیہ بالشروع ولا ضرورۃ لتدعوا الی الافطار بخلاف المریض اذا تکلف للصوم ثم اراد ان یفطر حل لہ ذلک وکذا اذا مرض بعد ما اصبح صائما حل لہ ذلک لان المرض امر سماوی لا اختیار للعبد فیہ ولو افطر المسافر فی الصورتین[1] المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبھۃ فی ایجاب الکفارۃ فلا تجب الکفارۃ علیہ لانھا انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غیر اقتران الشبھۃ ولو افطر المقیم فی موضع الاقامۃ ثم سافر لا یسقط عنہ الکفارۃ لعدم السفر المبیح الذی کان شبھۃ فی ایجاب الکفارۃ بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حالۃ الصحۃ حیث تسقط عنہ الکفارۃ لما قلنا من ان المرض امر سماوی لا اختیار للعبد فیہ فکانہ افطر فی حال المرض لما فرغ من القسم الاول من العوارض المکتسبۃ شرع فی القسم الثانی وھو ما یقع علیہ من غیرہ فقال واما الاکراہ وھو ان یجبر القادر غیرہ علی امر لا یریدہ لولا الخوف منہ بالوعید علی ایقاع ما یوعد بہ فنوعان النوع الاول اکراہ کامل یفسد الاختیار ویعدم الرضاء ویوجب الالجاء ای یضطر المکرہ الی ان یفعل ما امرہ بہ بما یخاف علی نفسہ او عضو من اعضائہ بان یقول المکرہ افعل ھذا والا لاقتلنک او لاقطعن یدک فحینئذ یفسد اختیارہ وینعدم رضاہ البتۃ والنوع الثانی اکراہ قاصر یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار ولا یوجب الالجاء وھو الاکراہ بضرب لا یخاف علی نفسہ التلف او بقید[2] او بحبس مدۃ مدید ففی ھذا النوع یبقی الاختیار ولکن لا یرضی بما یفعل وبقی قسم ثالث وھو ما لا یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار بان یھم بحبس ابیہ او ابنہ او زوجتہ او نحوہ ففی ھذا القسم الرضاء والاختیار کلاھما باق والاکراہ بجملتہ ای بجمیع الاقسام المذکورۃ لا ینافی اھلیۃ لا اھلیۃ الوجوب ولا اھلیۃ الاداء ولا یوجب وضع الخطاب ای سقوطہ عن المکرہ بحال سواء کان الاکراہ ملجئا او لا لوجود الذمۃ والعقل الذی علیہ مدار الخطاب او لان المکرہ بالفتح مبتلیٰ فی حالۃ الاکراہ کما انہ مبتلیٰ

---

[1] الصورۃ الاولی ان یصوم المسافر ثم یفطر والثانیۃ ان یصوم المقیم ثم یسافر ثم یفطر فلا کفارۃ فی ہاتین الصورتین نعم تجب الکفارۃ فی الصورۃ الثالثۃ وھی ان یصوم المقیم ثم یفطر قبل ان یسافر ۱۲ منہ۔

[2] التقید بالفتح بند و الحبس بازداشتن وقیل القید ما یوضع فی الرجل ۱۲ منہ سلمہ اللہ تعالیٰ

والابتلاء یحقق الخطاب الاتری انہ متردد بین فرض وحظر واباحۃ و رخصۃ ویاثم فیہ مرۃ ولوجر اخری فلا رخصۃ فی القتل والجرح والزنا بعذر الاکراہ اصلاولاحظر مع الکامل منہ

فی حالۃ الاختیار والابتلاء یحقق الخطاب لانہ لایثبت بدونہ ثم استدل علی ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب بہ فقال الاتری انہ ای المکرہ متردد فی اتیان ما اکرہ علیہ بین فرض کما اذا اکرہ علی اکل المیتۃ بالقتل فانہ حینئذ یفرض علیہ اکلہا ولوصبر حتی مات یاثم لان اکلہا کان مباحا لہ لانہ تعالی قال الا ما اضطررتم الیہ فثبت الاباحۃ بالاستثناء ومن اکرہ علی مباح یفترض علیہ فعلہ وحظر ای ممنوع فی حالۃ الاکراہ ایضا کما اذا اکرہ علی قتل مسلم بغیر حق فان صبر حتی مات یوجر واباحۃ کما اکرہ علی الافطار فی نہار رمضان فج یباح لہ الفطر ورخصۃ کما اذا اکرہ علی اجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ فج یرخص لہ ذلک بشرط ان یکون التصدیق فی قلبہ والفرق بین الرخصۃ والاباحۃ ہو ان فی المباح ترتفع الحرمۃ وفی الرخصۃ لاترتفع الحرمۃ بل یرفع الاثم فقط والاولی عدم ذکر الاباحۃ لانہا ان کان مع الاثم فی الصبر فہی الفرض والا فہی الرخصۃ فالحاصل انہا داخل فی الفرض اوالرخصۃ ویاثم فیہ مرۃ ای فی الاقدام علی ما اکرہ علیہ اذا کان حراما کالقتل المسلم بغیر حق و یوجر اخری فی الاقدام علی ما اکرہ علیہ اذا کان فرضا کاکل المیتۃ اذا اکرہ علیہ بالقتل وکل من الاجر والاثم انما یکون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المکرہ مخاطب ثم اشار الی امثلۃ الفرض والحظر والرخصۃ والاباحۃ بقولہ فلا رخصۃ للمکرہ فی القتل ای قتل غیرہ اذا خاف علی نفسہ الہلاک لانہما فی استحقاق العصمۃ سواء فلا یکون لہ صیانۃ نفسہ باتلاف غیرہ فصار الاکراہ فی حکم العدم لتعارض الحرمتین مع عدم المرجح والجرح وکذا لارخصۃ لہ فی جرح غیرہ اذا قیل لہ اقطع ید فلان والا اقتلک حتی لوقطع کان آثما لان اطراف المؤمن فی الحرمۃ مثل حرمۃ نفسہ فی حق الغیر فتحقق التعارض بین حرمۃ نفسہ وحرمۃ جرح غیرہ فلم یترجح نفسہ علی جرح غیرہ فان قیل الاطراف ملحقۃ بالاموال فینبغی ان یرخص لہ فیہا کما یرخص فی الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما ہو فی صاحبہ لافی حق الغیر فعلی ہذا یجوز لہ بذل طرفہ لصیانۃ نفسہ کما یجوز لہ بذل مالہ لذلک والزنا وکذا لایرخص لہ فی الزنا لانہ بمنزلۃ القتل لان فیہ ضیاع النسل فان النسب لایثبت من الزانی فلم یکن ایجاب لنفقۃ علیہ والام لایقدر علی الانفاق لعجزہا عن الکسب فیفضی الی ہلاک الولد فتامل وہذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا کانت المرأۃ مکرہۃ بالزنا یرخص لہا ذلک کما سیجیئ بعذر الاکراہ اصلا متعلق بالمسائل الثلث والحاصل ان الحرمۃ التی لاتنکشف لاتدخلہا رخصۃ بعذر الاکراہ سواء کان الاکراہ ملجئا اولا کما فی تلک الامور فہذا امثال للحظر ای مایبقی ممنوعا بعد الاکراہ ولاحظر مع الکامل منہ ای لایبقی الحظر بعد الاکراہ

فی المیتة والخمر والخنزیر ورخص فی اجراء کلمة الکفر وافساد الصلوٰة والصوم واتلافه مال الغیر والجنایة علی الاحرام وتمکین المرأة من الزنا فی الاکراه الکامل وانما فارق فعلها فعله فی الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها فلم یکن فی معنی القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاکراه

الکامل وهو الملجیُ فی المیتة والخمر والخنزیر لانتفاء حرمة هذه الاشیاء عند الاکراه الکامل لانه لم یثبت بالنص الا عند الاختیار لقوله تعالی قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فان استثناء حالة الاضطرار عن الاحوال المحرمة یوجب الاباحة فصارت تلک الاشیاء فی حقه مباحا فمن امتنع عن اکلها عند الاضطرار بالاکراه فضیع دمه من غیر اقامة لحق الله تعالی فکان آثما ان کان عالما بسقوط الحرمة کما لو امتنع عن اکل لحم الشاة وشرب الماء فی تلک الحالة وان لم یکن عالما کان معذورا لخفاء دلیل الحرمة عنده بالجهل وانما قید بالکامل لان حرمة تلک الاشیاء لا تسقط بالاکراه القاصر ومع هذا ان شرب الخمر لا یحد استحسانا لان الاکراه القاصر یصیر شبهة فی درء الحد وهذه امثال للفرض فان الاقدام علی تلک الاشیاء یصیر فرضا بعد الاکراه الکامل لکونها مباحا فی تلک الحالة ولا حاجة الی مثال الاباحة کما قلنا ورخص المکره فی اجراء کلمة الکفر علی اللسان مع بقاء التصدیق فی القلب وافساد الصلوٰة والصوم ای رخص له فی افساد الصلوٰة والصوم حالة الاکراه حین کونه مقیما صحیحا واتلافه مال الغیر ای رخص فی اتلاف مال الغیر اذا قیل له اتلف هذا المال والا اقتلک والجنایة علی الاحرام ای رخص له الجنایة علی احرامه بقتل الصید ولبس المخیط بسبب الاکراه الکامل وتمکین المرأة من الزنا ای رخص للمرأة ان تمکن الرجل بالزنا فی الاکراه الکامل متعلق بالکل هذه امثال الرخصة وانما صارت تلک الاشیاء مرخصة فیها عند الاکراه الکامل لا مباحا لان حرمة تلک الاشیاء باقیة علی حالها وانما رخص للمکره فی الاکراه الکامل دفعا للحرج ولهذا لو صبر المکره حتی قتل کان شهیدا وماجورا ان شاء الله تعالی بخلاف المباح حیث لا یبقی الحرمة فیها ولا یوجر المکره فی امتناعه عنه بل یاثم کما مر ولما کان یتوهم ان المرأة کما ترخص فی الاکراه الکامل یجب ان یرخص الرجل ایضا فی الاکراه الکامل دفعه بقوله وانما فارق فعلها ای فعل المرأة فعله ای فعل الرجل فی الرخصة حیث رخص لها التمکین من الزنا ولا یرخص للرجل الزنا بالاکراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم یکن تمکین المرأة رجلا بها الزنا فی معنی القتل ای قتل الولد الذی هو المانع من الترخص فی جانب الرجل بخلاف الرجل حیث ینقطع عنه نسبة الولد کما مر ولهذا ای لاجل ان الاکراه الکامل اوجب الرخصة فی جانبها دون جانبه اوجب الاکراه

[illegible]له وانما قیدنا [illegible]بکونه مقیما صحیحا لانه لو کان مسافرا او مریضا وامتنع عن الافطار کان [illegible]آثما مضیعا دمه بلا فائدة لان الفطر کان مباحا له فی السفر والمرض لقوله تعالی من کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر فلا یکون هذا [illegible]القسم داخلا فی امثلة الرخصة بل من امثلة المباح ۱۲ منه۔
[illegible]عه وهو ان [illegible]الاباحة داخلة فی الفرض او الرخصة ۱۲ سلمه الله تعالی

القاصر شبهة فی درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاکراه لا یصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال جملة الا بدلیل غیره علی مثال فعل الطائع وانما یظهر اثر الاکراه اذا تکامل فی تبدیل النسبة واثره اذا قصر فی تفویت الرضاء فیفسد بالاکراه ما یحتمل الفسخ ویتوقف علی الرضاء مثل البیع والاجارة

القاصر وهو الاکراه بالقید او بالضرب شبهة فی درء الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاکراه الکامل لما اوجب الرخصة فی جانب المرأة اوجب الاکراه القاصر شبهة فی دفع الحد عنها حتی اذا اکرهت علی الزنا بالقید فمکنت الرجل بالزنا لایجب علیها الحد والرجل لما لم یوجب الاکراه الکامل فی حقه الرخصة لم یوجب الاکراه الناقص شبهة فی درء الحد عنه حتی اذا اکره علی الزنا بالضرب او القید فزنی یجب علیه الحد واما الاکراه الکامل فیوجب شبهة فی درء الحد عنه استحسانا کما هو قول ابی حنیفة اخرا وهو قولهما فلا یجب علیه الحد وکان القیاس ان لایسقط عنه الحد کما هو قول ابی حنیفة اولا وهو قول زفر فثبت بهذه الجملة ای بما قلنا من ان الاکراه لاینافی الاهلیة ولا یسقط الخطاب حتی تثبت الاحکام المذکورة ان الاکراه لایصلح لابطال شئ من الاقوال کالطلاق والعتاق والافعال جملة کالقتل واتلاف المال الا بدلیل غیره علی مثال فعل الطائع وهو ضد المکره والحاصل کما ان فعل الطائع وقوله لایبطل بل یعتبر الا اذا الحقه دلیل مغیر فح لایعتبر کما اذا قال لامرأته انت طالق یقع الطلاق بعد التکلم الا اذا الحقه مغیر من استثناء او تعلیق فح لا یقع وکذا اذا شرب الخمر او زنی یعتبر ذلک ویقع علیه الحد الا اذا الحقه مانع ومغیر کتحقق تلک الافعال فی دار الحرب او تمکین الشبهة فیها فح لایعتبر فکذلک جمیع افعال المکره واقواله تعتبر وتصح لصدورها عن عقل واهلیة خطاب الا عند وجود المغیر فح لاتصح ولا تعتبر وکما کان یرد ان الاکراه لما لم یصلح لابطال شئ من الاقوال والافعال ففی ای موضع یظهر اثره دفعه بقوله وانما یظهر اثر الاکراه فی الامرین اذا تکامل الاکراه بان یکون ملجئا یظهر اثره فی تبدیل النسبة حتی یکون الفعل منسوبا الی المکره بالکسر بعد ما کان منسوبا الی المکره بالفتح بشرط عدم المانع عن التبدیل وکون ذلک الفعل صالحا للتبدیل هذا اول الامرین ویظهر اثره اذا قصر بان لم یکن ملجئا فی تفویت الرضاء لا فی تفویت الاختیار حتی ان من اکره بالقید او بالضرب یبقی اختیاره ولکن یفسد رضائه وهذا اخر الامرین الذین یظهر فیهما اثر الاکراه ثم تفرع علی تفویت الرضاء فقال فیفسد بالاکراه سواء کان کاملا او قاصرا ما یحتمل الفسخ ویتوقف علی الرضاء مثل البیع والاجارة فینعقد تلک التصرفات فاسدا اما الانعقاد فلصدورها من اهلها فی محلها واما الفساد فلفوات الرضاء الذی هو شرط النفاذ حتی لو اجاز المکره بعد زوال الاکراه یصح لزوال المفسد

ولا یصح الاقاریر کلها لان صحتها تعتمد قیام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه واذا اتصل الاکراه بقبول المال فی الخلع فان الطلاق یقع والمال لا یجب لان الاکراه یعدم الرضاء بالسبب والحکم جمیعا والمال ینعدم عند عدم الرضاء فکان المال لم یوجد فوقع الطلاق بغیر مال کطلاق الصغیرة علی مال بخلاف الهزل لانه یمنع الرضاء بالحکم دون السبب

واما التصرفات التی لا تتوقف علی الرضاء کالطلاق والعتاق فتنفذ من المکره کما تنفذ من الطائع وانما قلنا سواء کان الاکراه کاملا او قاصرا لان فی تفویت الرضاء کلاهما سواء ولا یصح الاقاریر کلها ای سواء کانت بالاکراه الملجئ او بالقاصر وسواء کانت بما یحتمل الفسخ او بما لا یحتمله لان صحتها تعتمد علی قیام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه ای عدم المخبر به وهی انه انما تکلم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به فلم یترجح جانب صدقه بل یترجح کذبه فلم یثبت حکمه واذا اتصل الاکراه سواء کان کاملا او قاصرا عطف علی قوله ولا یصح بقبول المال فی الخلع بان اکرهت المرأة علی قبول المال فی الخلع فقبلت ذلک وقد دخل بها الزوج فان الطلاق یقع والمال لا یجب علیها لان الاکراه یعدم الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا والحکم جمیعا وهو وجوب المال ففی هذه الصورة یقع الطلاق لانه لم یتوقف الا علی القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعقد لا یخل فی وقوعه ثم یخل بوجوب المال فلذا لا یجب علیها المال والیه اشار بقوله والمال ای وجوب المال ینعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء شرط له وفوات الشرط یوجب فوات المشروط فکان المال لم یوجد ای لم یذکر فوقع الطلاق بغیر مال کطلاق الصغیرة علی مال فانه اذا طلق الصغیرة زوجها علی مال یتوقف طلاقها علی قبولها فاذا قبلت یقع الطلاق لوجود القبول ولا یلزم علیها المال لبطلان التزامها فکذا هنا ولما کان یرد ان الاکراه اذا کان ملحقا بالهزل فی الطلاق وجب ان لا ینفصل المال عن الطلاق فیما اکرهت علی الخلع کما لا ینفصل فی الهزل بالخلع بالاتفاق لان عند ابی حنیفة اذا لم تلتزم المرأة المال فی الهزل بالخلع ولا تقبله لا یقع الطلاق ولا یلزم المال وعندهما یقع الطلاق ویلزم المال من غیر توقف علی الرضاء والحال ان فی الخلع بالاکراه انفصل المال عن الطلاق حیث وقع الطلاق بغیر مال اشار الی دفعه بالفرق بین الخلع بالهزل والخلع بالاکراه حیث قال بخلاف الهزل لانه یمنع الرضاء بالحکم دون السبب لان الهازل انما یتکلم باختیاره بغیر اکراه علیه فالسبب مرضی عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما یمنع اختیار الحکم والرضاء به واما السبب فالرضاء والاختیار ثابت فیه والاکراه یمنع الرضاء بالسبب والحکم جمیعا

له ای الحکم ۱۲ منه

فکان کشرط الخیار علی مامر و اذا اتصل الاکراہ الکامل بما یصلح ان یکون الفاعل فیہا آلۃ لغیرہ مثل اتلاف النفس والمال ینسب الفعل الی المکرہ ولزمہ حکمہ

واذا تقرر ھذا فاعلم ان ابا حنیفۃ رح قال انہ قد تحقق فی الھزل الرضاء بالسبب فقط یصح التزام المال موقوفا علی تمام الرضاء لوجود السبب لکن توقف ثبوتہ علی رضاء ھا بحکم العقد اذ المال لا یثبت بدون الرضاء بالحکم وتوقف وقوع الطلاق علی ثبوت المال لان الطلاق فی الخلع یقابل المال فاذا التزمت المال ورضیت بحکم العقد یقع الطلاق ویلزم المال والا فلا یقع الطلاق ولا یلزم فکان المال کشرط الخیار من جانبہا بان اختلعت علی ان یکون لہا الخیار الی ثلثۃ ایام فان ھذا شرط الخیار انما یمنع رضائہا بالحکم دون السبب حتی اذا التزمت المال یقع الطلاق ویلزم المال والا فلا علی مامر بیانہ فی بحث الھزل وھذا بخلاف الاکراہ حیث ینعدم السبب والحکم جمیعا فاذا لم ترض بالسبب فی الاکراہ لم یصح التزام المال بعقد الخلع فیقع الطلاق لقبولہا عقد الخلع ولا یلزم المال لعدم الرضاء بہ ولا یتوقف احدھما علی الآخر فافترقا فھذا الفرق علی قول ابی حنیفۃ واما علی قولہما فھو ان ما یدخل علی الحکم دون السبب ای ما لا یبطل السبب ولکن یعدم الحکم کالھزل وشرط الخیار لا یؤثر فی بدل الخلع بالمنع ای لا یمنع وجوب المال اصلا لانہ لما لم یؤثر فی احد الحکمین وھو الطلاق بالمنع لعدم توقفہ علی الرضاء لم یؤثر فی الآخر ایضا وھو لزوم المال لانہ تابع للطلاق فیلزم المال بلزومہ فیقع الطلاق ویلزم المال من غیر توقف علی الرضاء واما ما یدخل علی السبب کالاکراہ ویؤثر بالمنع فی المال دون الطلاق لان المال فی الخلع لا یجب الا بالذکر فیہ کالثمن فی البیع فلا بد لصحتہ من الایجاب کثبوت الثمن والداخل علی السبب یمنع الایجاب فلم یثبت بہ المال فیصیر کان المال لم یکن فی العقد فیقع الطلاق بغیر مال فی الاکراہ فافترقا وظھر بما قررنا ان قولہ فکان کشرط الخیار اشارۃ لطیفۃ الی الفرق بین الھزل والاکراہ فی الخلع علی المذھبین ولما فرغ من بیان تاثیر الاکراہ القاصر فی تفویت الرضاء الواقع فی الاقوال شرع فی تاثیر الاکراہ الکامل فی تبدیل النسبۃ الواقع فی الافعال غالبا فقال واذا اتصل الاکراہ الکامل بما ای بافعال یصلح ان یکون الفاعل فیہا ای فی تلک الافعال والضمیر یرجع الی ما آلۃ لغیرہ مثل اتلاف النفس واتلاف المال ینسب الفعل الی المکرہ بالکسر ولزمہ حکمہ ویخرج المکرہ بالفتح من البین ویلحق بالآلۃ لفساد اختیارہ بالاکراہ الکامل اذ ھو ملجأ فی ھذا الفعل والانسان مجبول علی حب الحیاۃ فلما ھددہ بالقتل بان قال المکرہ بالکسر اقتل فلانا او اتلف مالہ

لان الاکراہ الکامل یفسد الاختیار والفاسد فی معارضۃ الصحیح کالعدم فصار المکرہ بمنزلۃ عدیم الاختیار آلۃ للمکرہ فیما یحتمل ذلک اما فیما لا یحتمله فلا یستقیم نسبته الی المکرہ فلا یقع المعارضۃ فی استحقاق الحکم فبقی منسوبا الی الاختیار الفاسد وذلک مثل الاکل والوطی والاقوال کلها فانه لا یتصور ان یاکل الانسان بفم غیرہ وان یتکلم

والا لاقتله وطلب لنفسه مخلصا من الهلاک بالاقدام علی القتل او تلف الاموال وان کان حراما فسد اختیارہ بهذا الوجه والیه اشار بقوله لان الاکراہ الکامل یفسد الاختیار لما قلنا ولما کان یتوهم ان المکرہ بالفتح له اختیار وان کان فاسدا فیمکن ان یضاف الیه الفعل ولا یلحق بالآلۃ دفعه بقوله والفاسد ای الاختیار الفاسد الحاصل للمکرہ بالفتح فی معارضۃ الاختیار الصحیح الحاصل للمکرہ بالکسر کالعدم لا یعبأ به فصار المکرہ بالفتح بمنزلۃ عدیم الاختیار آلۃ للمکرہ کالسیف والعصا والآلۃ لا تصلح ان ینسب الفعل الیها ویلزمها الحکم فلا محالۃ ینسب الفعل الی المکرہ بالکسر ویلزمه حکمه من قود وقصاص بالاجماع وهذا انما یمکن فیما یحتمل ذلک اما فیما لا یحتمله ای ان یکون الفاعل فیما آلۃ لغیرہ وهو بعض الافعال وجمیع الاقوال فلا یستقیم نسبته ای ما لا یحتمل الی المکرہ بالکسر بل ینسب الی المکرہ بالفتح فلا یقع المعارضۃ بین الاختیار الصحیح والفاسد فی استحقاق نسبۃ الحکم الیه لانهما لم یتعارضا ههنا فبقی الفعل منسوبا الی الاختیار الفاسد وهو اختیار المکرہ لانه هو الصالح حینئذ لا غیر وذلک ای ما لا یحتمل ان یکون الفاعل فیه آلۃ لغیرہ مثل الاکل والوطی من الافعال والاقوال کلها کالطلاق والعتاق والنکاح فانه لا یتصور ای لا یمکن ان یاکل الانسان بفم غیرہ دلیل علی الاول وهو الاکل واما دلیل الوطی فهو ان الوطی بآلۃ الغیر غیر ممکن وکذا لا یتصور ان یتکلم الانسان بلسان الغیر هذا دلیل الاقوال کلها ففی هذا القسم لو اکرہ الرجل علی مباشرته یقتصر حکمه علی المباشر وینسب الیه الفعل حتی اذا اکرہ انسان ان یاکل فی الصوم یفسد صوم الآکل خاصۃ وکذا لو اکرہ علی ان یاکل مال الغیر یاثم الآکل خاصۃ ولکن اختلف فی وجوب الضمان فذکر فی شرح الطحاوی والخلاصۃ انه لو اکرہ علی اکل مال الغیر فالضمان علی المحمول دون الحامل لان منفعۃ الاکل حصلت للآکل فالضمان علیه وفی المحیط تفصیل وهو انه لو اکرہ علی اکل طعام نفسه فان کان جائعا لا یرجع علی الحامل لان المنفعۃ حصلت للمحمول وان کان شبعان یرجع علیه لان المنفعۃ لم یحصل للمحمول ولو اکرہ علی اکل طعام غیرہ یجب الضمان علی الحامل سواء کان جائعا او لا وکذا لو اکرہ علی الزنا لا یجب به الحد علی واحد منهما ویجب به العقر علی المحمول ولا یرجع به علی الحامل لان منفعۃ الوطی حصلت له هذا فی الافعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل

وكذا الحكم في الاقوال التي لا تنفسخ ولا تتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين فلو اكره بها احد وتكلم بها تنفذ على المكره بالفتح ولم تبطل بالكره ولما كان قسم من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورة لا محلا بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات الفعل لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر الى محله) مترددا فيه اهذا القسم مما لا يحتمله او مما يحتمله فبين المص ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب الى المباشر اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل المكره عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح آلة فيه بمعنى انه لو جعل آلة فيه يتبدل المحل المكره عليه اذ في صورة كون المكره آلة محل الاكراه هو احرام المكره بالكسر كما سياتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكره بالفتح محله احرامه لا احرام المكره بالكسر وبينهما مغائرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل الخ وكان في هذه الجملة بيان للتغائر المذكور بقوله الا ان المحل الخ ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكره بالفتح آلة للمكره بالكسر يعني لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكره بالكسر ح يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشر فلا يقتصر الفعل على المباشر ابتداء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد اي اذا اكره انسان محرما على قتل صيد فقتله فالقياس ان لا يجب شيء لا على الآمر اذا كان حلالا لانه قتله بنفسه لا يلزمه شيء فكذلك لو اكره عليه غيره ولا على المامور لانه بالالجاء التام صلح ان يكون آلة للآمر فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل آلة له لانه لو جعل آلة له لبطل الاكراه واللازم باطل اذ الفرض انه مكره اما الملازمة فهي ان في جعله آلة يلزم نقل محل الاكراه او الجناية الى المكره بالكسر لان المكره بالكسر انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو اي المكره بالفتح في ذلك اي في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره في ذلك كما قلتم لا نتقل فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكره بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل فيكون غيره جانيا على احرامه وذلك غير ممكن لان الانسان لا يجني على احرام غيره فلا محالة يصير محل

الجنایة احرام المکره وفیه خلاف المکره وبطلان الاکراه وعود الامر الی المحل الاول ولهذا قلنا ان المکره علی القتل یاثم اثم لانه من حیث انه یوجب المأثم جنایة علی دین القاتل وهو لا یصلح فی ذلک آلة لغیره ولو جعل آلة لغیره لتبدل محل الجنایة وکذلک قلنا فی المکره علی البیع والتسلیم ان تسلیمه یقتصر علیه

الجنایة احرام المکره بالکسر لو کان محرما اذ جنایة کل واحد انما تقتصر علی احرام نفسه لا علی احرام الغیر وفیه خلاف مدعی المکره بالکسر لانه اوقع الفعل فی غیر المحل الذی امره بالایقاع فیه وبطلان الاکراه لو توقع الفعل علی خلاف ما امره به فکانما وقع بطریق الطواعیة فبطل الاکراه وعود الامر الی المحل الاول وهو احرام المحمول لان سبب نقله الاکراه فاذا بطل الاکراه بطل النقل فثبت ان النقل الی الحامل بجعل المکره المحمول آلة له مستلزم لعوده فیه فلم یکن فیه فائدة فیقتصر الفعل علی الفاعل ابتداء قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فیه ولهذا ای لاجل انه اذا تبدل محل الجنایة بجعله آلة له یقتصر الفعل علی المباشر قلنا ان المکره بالفتح علی القتل یاثم اثم القتل لانه قصد الممنوع وهو قتل المسلم والقصد عمل القلب وهو لا یصلح آلة لغیره فیه اذ الانسان لا یقصد بقلب غیره کما لا یتکلم بلسان غیره فلذا ابقی اثم القتل علیه وان یصلح آلة له فی تفویت المحل وهو ازهاق روح المقتول فینتقل الفعل الی الآمر من حیث الاتلاف فلذا یجب علیه القصاص او الدیة والکفارة ویحرم عن المیراث لا من حیث الاثم لانه القتل من حیث انه یوجب المأثم جنایة علی دین القاتل وهو ای القاتل لا یصلح فی ذلک الاثم ان یکون آلة لغیره اذ لا یمکنه کسب الاثم علی غیره فانه لا تزر وازرة وزر اخری ولو جعل آلة لغیره لتبدل محل الجنایة اذ فی جعله آلة یلزم ان ینسب ذلک الاثم الی الآمر لان الآلة لا تصلح ان تضاف الیها الفعل فصار کان المکره بالکسر کسب الاثم علی المکره بالفتح وذا لا یمکن فحینئذ یکون محل الجنایة هو المکره بالکسر وقد کان محلها المکره وهو لم یأمره ان یکسب الاثم علیه فیبطل الاکراه وبطلانه یستلزم عود الفعل الی المباشر فلا فائدة فی نقله فیقتصر علیه ابتداء والحاصل ان لقتل المسلم اعتبارین احدهما انه یوجب تفویت المحل وبهذا الاعتبار یصلح ان یکون المباشر له آلة لغیره وثانیهما انه یوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا یصلح ان یکون المباشر آلة لغیره وکذلک ای کما قلنا ان القتل من حیث الاثم یقتصر علی المباشر وفی بعض النسخ لذلک قلنا فی المکره علی البیع والتسلیم بان اکره علی بیع شیء فباع ثم اکره علی تسلیمه الی المشتری فسلم ان تسلیمه یقتصر علیه حتی یثبت الملک للمشتری بالقبض ملکا فاسدا کسائر البیوع الفاسدة اما الانعقاد فلصدوره عن اهله واما الفساد فلفوات الرضاء ولا ینتقل الی المکره بالکسر بجعل المکره بالفتح آلة له فیه لان المباشر وان کان یصلح آلة فی نفس التسلیم من حیث انه مستلزم لاتلاف مالیة المبیع اما باعتبار

لان التسلیم تصرف فی بیع نفسہ بالاتمام وھو فی ذلک لا یصلح آلۃ لغیرہ ولو جعل المکرہ آلۃ لغیرہ لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانہ حینئذ یصیر غصبا محضا وقد نسبناہ الی المکرہ من حیث ھو غصب واذا ثبت انہ امر حکمی صرنا الیہ استقام ذلک فیما یعقل ولا یحس

انہ تصرف من الباشر لا یصلح ان یکون آلۃ والیہ اشار بقولہ لان التسلیم تصرف من المباشر فی بیع نفسہ بالاتمام قولہ بالاتمام متعلق بتصرف ای ان التسلیم تصرف باتمام البیع اذ بہ یتم سبب الملک وھو البیع و ذلک التصرف واقع منہ فی فعل نفسہ ھو البیع وھو ای المکرہ بالفتح فی ذلک الاتمام لا یصلح آلۃ لغیرہ ولو جعل المکرہ بالفتح آلۃ لغیرہ لتبدل المحل لانہ یکون فعلہ فعل المکرہ بالکسر اذ لا یضاف الفعل الی الآلۃ فصار کان الآمر اخذ مال المامور بلا وجہ شرعی وھو غصب فیصیر متصرفا فی المغصوب وقد امرہ بالتصرف فی المبیع بالتسلیم و الاکمال والمغصوب غیر المبیع ولتبدل ذات الفعل لان التسلیم ح ای حین جعل المکرہ آلۃ لہ یصیر غصبا محضا کما قلنا وقد کان ذلک التسلیم متمما للعقد ولما کان یرد ان کل فعل یصلح ان یکون المباشر آلۃ للمکرہ فیہ ینسب ذلک الفعل الی المکرہ والتسلیم من حیث انہ اتلاف لید الملک وغصب صالح ان یکون المباشر لہ آلۃ لغیرہ ولکنکم ما جعلتموہ آلۃ فیہ من ھذہ الحیثیۃ حیث جعلتم التسلیم مقتصرا علیہ مطلقا اجاب عنہ بقولہ وقد نسبناہ ای التسلیم الی المکرہ بالکسر من حیث ھو غصب وحاصل الجواب انا لا نسلم انا ما جعلناہ آلۃ لہ من حیث ان التسلیم اتلاف وغصب بل جعلناہ آلۃ لہ من ھذہ الجھۃ ونسبناہ الی المکرہ بالکسر حتی ان ھلک المبیع فی ید المشتری فللمکرہ بالفتح خیار ان شاء ضمن الحامل ای المکرہ بالکسر قیمتہ یوم التسلیم وان شاء ضمن المشتری فحاصل الکلام ان التسلیم من حیث انہ متمم للبیع لم یجعل المباشر لہ آلۃ للمکرہ فلا یکون غصبا محضا حتی ینفذ اعتاق المشتری لان التسلیم بھذہ الحیثیۃ شبہۃ بابتداء العقد ومن حیث انہ اتلاف وغصب محض یجعل آلۃ لہ فینسب ذلک الاتلاف الی المکرہ بالکسر حتی کان للمکرہ بالفتح وھو البائع الخیار فی التضمین عملا بالشبہتین ولما اراد المص ان یبین حکم الاعتاق من ان المباشر لہ ایصلح آلۃ لغیرہ ام لا مہد لہ تمہیدا فقال واذا ثبت انہ ای انتقال الفعل من المکرہ الی المکرہ یعنی نسبتہ الیہ امر حکمی صرنا الیہ قولہ صرنا صفۃ لامر حکمی یعنی اذا ثبت ان الانتقال المذکور امر حکمی لا حسی استقام جواب اذا ذلک الانتقال فیما یعقل وجودہ من الحامل و یمکن صدورہ منہ ولا یحس ای لا یوجد منہ حسا اما الجزء الاول من شرط النقل وھو کونہ معقولا فلانہ لو لم یمکن وجودہ منہ کان ممتنعا فلا یصح نسبتہ الیہ اصلا واما الجزء الثانی وھو کونہ غیر حسی فلانہ لو صدر منہ حسا کانت

فقلنا ان المکرہ علی الاعتاق بما فیہ الجاء ھو المتکلم ومعنی الاتلاف منہ منقول الی الذی اکرھہ لانہ منفصل عنہ فی الجملۃ متحمل للنقل باصلہ وھذا عندنا وقال الشافعی تصرفات المکرہ قولا تکون لغوا اذا کان الاکراہ بغیر حق لان صحۃ القول بالقصد والاختیار لیکون ترجمۃ عما فی الضمیر فیبطل عند عدمہ والاکراہ بالحبس مثل الاکراہ بالقتل عندہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل فاذا تم الاکراہ بطل حکم الفعل عن الفاعل وتمامہ بان یجعل عذرا یبیح لہ الفعل

نسبتہ الیہ حسیۃ لاحکمیۃ واذا ثبت ھذا التمھید فقلنا ان المکرہ علی الاعتاق ای اعتاق عبد نفسہ بما فیہ الجاء ای المعتق بالاکراہ الملجئی ھو المتکلم المباشر فیقصر علیہ الاعتاق حتی یکون الولاء لہ ولا ینتقل ذلک الفعل منہ الی المکرہ بالکسر بجعلہ آلۃ لہ لان شرط النقل ھو کونہ مما یعقل ولا یحبس لا یوجد لانہ لا یمکن صدور العتق من المکرہ بالکسر بلسان المکرہ بالفتح اذ الانسان لا یمکن ان یتکلم بلسان الغیر وعلی تقدیر التسلیم لا یمکنہ ان یعتق عبدہ غیرہ اذ العبد الذی عتق بالاکراہ لیس عبدہ بل ھو عبد المکرہ بالفتح ولکن معنی الاتلاف ای اتلاف مالیۃ ھذا العبد منہ ای من المکرہ بالکسر ای یمکن صدورہ من المکرہ بالکسر لم یوجد صدورہ منہ حسا فھو لوجود الشرط منقول الی الذی اکرھہ وھو المکرہ بالکسر فینسب الیہ الاتلاف حتی ضمن قیمۃ العبد للمباشر موسرا کان او معسرا ولما کان یرد ان الاعتاق لما لم ینتقل الی المکرہ بالکسر فکیف ینتقل الاتلاف الیہ مع کونہ فی ضمنہ دفعہ بقولہ لانہ ای الاتلاف منفصل عنہ ای عن الاعتاق فی الجملۃ اذ فی صورۃ قتل العبد یوجد الاتلاف ولا یوجد الاعتاق متحمل للنقل باصلہ ای الاتلاف یحتمل ان ینتقل الی المکرہ بالکسر ابتداء بان یتلف عبد المکرہ بالقتل فان ینتقل الیہ بعد صدورہ من المکرہ بالفتح بجعلہ آلۃ لہ فینتقل الاتلاف الیہ بغیر الاعتاق وھذا الذی ذکر من احکام الاکراہ عندنا وقال الشافعی تصرفات المکرہ قولا کالطلاق والعتاق والبیع مما یتعلق بالقول تکون لغوا اذا کان الاکراہ بغیر حق لان صحۃ القول انما یکون بالقصد والاختیار لیکون بیانہ ترجمۃ عما فی الضمیر ودلیلا علیہ فیبطل القول عند عدمہ ای لعدم الاختیار فمتی صدر بغیر اختیار فلا یکون بیانا عما ھو المقصود فی القلب مثلہ کلام النائم والصبی والمجنون والاکراہ یدل علی ان المکرہ تکلم لدفع الضرر عن نفسہ لا لبیان ما ھو المقصود فی قلبہ فلا یکون معتبر العدم صدورہ عن قصد صحیح ھذا فی الاقرار بغیر حق اما لو اکرہ بحق فیصح تصرفاتہ القولیۃ حتی لو اکرہ الحربی علی الاسلام یصح اسلامہ وکذا لو اکرہ القاضی المدیون علی بیع مالہ صح لانہ اذا کان الاکراہ بحق فقد امرنا الشرع بالاکراہ علی ذلک التصرف فیکون ذلک من الشرع طلبا للتصرف ومطلوب الشرع یکون صحیحا والاکراہ بالحبس الدائم مثل الاکراہ بالقتل عندہ ای عند الشافعی فی ابطال القول والفعل عن المکرہ ھذہ احکام التصرفات القولیۃ واما التصرفات الفعلیۃ فحکمھا علی قول الشافعی ما بینہ بقولہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل سواء امکن نسبتہ الی المکرہ اولا فاذا تم الاکراہ بطل ای سقط حکم الفعل عن الفاعل المباشر فلا یؤاخذ بہ الفاعل اصلا سواء یؤاخذ بہ المکرہ اولا وقولہ فاذا تم جزاء لقولہ اذا وقع وتمامہ ای الاکراہ بان یجعل عذرا یبیح لہ ای للمکرہ بالفتح الفعل شرعا کالاکراہ بالقتل او بالحبس الدائم علی

فان امکن ان ینسب الی المکرہ نسب الیہ والا فبطل اصلا وقد ذکرنا نحن ان الاکراہ لایعدم الاختیار لکنہ ینتفی بہ الرضاء او یفسد بہ الاختیار الی اٰخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الکتاب باب حروف المعانی فنشطر من مسائل الفقہ مبنی علیہا

الاتلاف علی الغیر او شرب الخمر او الافطار فی نہار رمضان فانہ یبیح الفعل عندہ وانما کانت اباحۃ الفعل دلیلا علی تمام الاکراہ لانہا تدل علی کمال العذر وصیرورتہ ملجئا کما فی حق المضطر الی اکل المیتۃ فان اباحتہا تدل علی کمال العذر واذا لم یتم الاکراہ بعدم اباحۃ الفعل فلا یبطل الفعل عن الفاعل بل یؤاخذ بہ کما اذا اکرہ علی الزنا وقتل المسلم بغیر حق فانہ لا یحل لہ ارتکابہما وھذا یدل علی ان الاکراہ غیر تام فیحد ویجب القصاص وبعد خروج المباشر من البین ینظر الی ان ذلک الفعل فان امکن ان ینسب الی المکرہ بالکسر نسب الیہ وجعل ھو المؤاخذ بہ ویکون الفاعل اٰلتہ کالاکراہ علی اتلاف المال فانہ یجب الضمان علیہ والا ای ان لم یمکن نسبتہ الی المکرہ فبطل اصلا ای فبطل ذلک الفعل بالکلیۃ ولم یؤاخذ بہ احد کالاکراہ علی افطار صوم رمضان فان افطر یفسد صومہ ویجعل کانہ اکل ناسیا وقد ذکرنا نحن ما ھو الاصل فی باب الاکراہ من ان الاکراہ لایعدم الاختیار ای لایبطلہ بالکلیۃ لکنہ ای الاکراہ ینتفی بہ الرضاء سواء کان الاکراہ ملجئا اولا او یفسد بہ الاختیار اذا کان ملجئا الی اٰخر ما قررناہ فی اول البحث من ان للمکرہ لایبطل اختیارہ لانہ ابتلی بین الامرین فاختار ایسرہما فثبت لہ الاختیار ولکن ذلک مبنی علی اختیار الاٰخر باکراھہ علی المباشرۃ فلم یکن مستقلا فی الفعل فکان اختیارہ فاسدا فاذا ثبت ان لہ اختیارا فاسدا او یفوت بالاکراہ رضائہ فلم یکن لہ اثر فی اھدار تصرفاتہ القولیۃ والفعلیۃ بالکلیۃ کما قال الشافعیؒ بل یترتب الاحکام علی فساد الاختیار وفوات الرضاء کما مر بیانہا والذی یقع بہ ختم الکتاب **باب حروف المعانی** ولما کان ھذا البحث من مسائل النحو الا انہ یتعلق بہ بعض احکام الشرع اوردہ فی اٰخر الکتاب تتمیما للفائدۃ وبعضہم کصاحب المنار الحق ھذا البحث بالحقیقۃ والمجاز وبالجملۃ ھذا البحث من مبادی اللغویۃ فحقہ ان یذکر قبل المقاصد لکن المص ومن سلک مسلکہ لم یراعوا الترتیب بین المبادی والمقاصد بل خلطوا بین مقاصد الفن ومبادیہ حروف المعانی احترز عن حروف المبانی وھی الحروف الہجاء الموضوعۃ لغرض الترکیب لا للمعنی والمراد بحروف المعانی ما توصل معانی الافعال الی الاسماء او ما تدل علی معنی فی غیرہ ثم اطلاق الحروف علی ذکر فی ھذا الباب تغلیب لان کلمات الشروط والظروف المذکورۃ فی ھذا الباب اسماء فنشطر من مسائل الفقہ مبنی علیہا

واكثرها وقوعا حروف العطف والاصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عند نا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وانما يثبت الترتيب في قوله ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به

والشطر النصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذى يقع به ختم الكتاب حروف المعانى لان الكتاب فى اصول الفقه وهى ما يبتنى عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تبتنى عليها بعض المسائل فوجب ادراج مبحثها فى الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة اورده فى اخر الكتاب فتامل واكثرها اى الحروف وقوعا فى الكلام واستعمالا فيه حروف العطف لانها تدخل على الافعال والاسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الاولى لا تدخل على الافعال والثانية لا تدخل على الاسماء والعطف فى اللغة الثنى والرد وفى الاصطلاح ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت او احدى الجملتين الى الاخرى فى الحصول وفائدته الاختصار واثبات المشاركة كذا قيل والاصل فيه اى العطف الواو لان سائر الحروف تدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها لمجرد الاشتراك فهى بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق اولى بالاصالة وهى المطلق الجمع عند نا من غير تعرض لمقارنة اى معية فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحابنا ولا ترتيب اى تقدم احدهما على الاخر فى الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى مستدلا بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا وقرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله رواه الترمذى وابوداؤد والمالك فى مؤطاه ففهم عليه السلام منه الترتيب[1] وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب أجيب عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحى غير متلو والاحالة على الاية باعتبار ان التقديم فى الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثانى انه معارض لقوله تعالى واسجدى واركعى فان تقديم السجود على الركوع خلاف الاجماع وعليه عامة اهل اللغة وائمة الفتوى واستدلوا عليه بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة بالاية الاخرى وهى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة والتناقض فى كلامه محال ومنها ان لا يصح قولنا تقابل زيد وعمرو اذ التقابل المقتضى للمعية لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بالاتفاق ولما كان يرد انه اذا قال احد للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق كما لو قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق فعند ابى حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وانما يثبت الترتيب فى قوله للاجنبية ان نكحتها فهى طالق وطالق حتى لا يقع به اى بقوله

[1] وقد اجيب عنه انه لو كان الترتيب يفهم من الاية لما قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به كما رواه النسائى والدارقطنى بصيغة الامر ١٢ منه.

الا واحدة فی قول ابی حنیفۃ خلافا لصاحبیہ ضرورة ان الثانیۃ تعلقت بالشرط
بواسطۃ الاولی لا مقتضی الواو وفی قول المولی اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولی من رجل انما بطل نکاح الثانیۃ لان صدر الکلام لا یتوقف علی اخره
اذا لم یکن فی اخره ما یغیر اوله وعتق الاولی یبطل محلیۃ الوقف

الا واحدة فی قول ابی حنیفۃ خلافا لصاحبیہ فان عندهما یقع الثلث ضرورة ان الثانیۃ تعلقت بالشرط
بواسطۃ الاولی لا مقتضی الواو وحاصل الجواب ان الترتیب عنده لم یثبت بموجب الواو کما زعمتم بل
بموجب الکلام وضرورته وهی قوله (ان نکحتها فهی طالق) جملۃ تامۃ لا تحتاج الی ما بعدها واما قوله (وطالق
وطالق) فجملۃ ناقصۃ فیتوقف علی الجملۃ الاولی لا محالۃ اذ الناقصۃ مفتقرة الی الکاملۃ فی افادة المعنی اذ
لو لم یکن العطف لما افادت الناقصۃ شیئا فاذا عطفت علی قوله (فهی طالق) تعلقت بالشرط وهو قوله (ان نکحتها)
بواسطۃ فکان الاول متعلقا بالشرط بغیر واسطۃ والثانی بواسطۃ والثالث بواسطتین بالترتیب واذا وجد الشرط
ینزلن بالترتیب السابق بان تقع الاولی اولا ثم الثانیۃ فاذا وقعت الاولی لم یبق المحل للثانیۃ والثالثۃ لکون المرأة
غیر مدخولۃ بها فتبین بواحدة هذا الجواب من قبلہ واما من قبلهما فهو ان موجب الکلام الاجتماع والاشتراک
ای اشتراک المعطوف والمعطوف علیہ فی الشرط فساوت الثانیۃ والثالثۃ الاولی فی التعلیق بالشرط بلا
واسطۃ وصار کانہ کرر الشرط بان قال ان نکحتها فهی طالق وان نکحتها فهی طالق وان نکحتها فهی طالق فاذا
وجد الشرط وقعن جملۃ واحدة هذا کلہ ان قدم الشرط واما ان اخره بان قال فهی طالق وطالق وطالق
ان نکحتها یقع الثلث اتفاقا لانہ وجد فی اخر الکلام ما یغیر اولہ فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط
یقعن جملۃ ولما کان یرد نقض اخر علی اصلنا وهو ان رجلا فضولیا لو زوج امتین لرجل من رجل بعقدة او
عقدتین بغیر اذن مولاهما کان النکاح موقوفا علی اجازة المولی او علی عتقهما فلو اعتقهما معا لم یبطل نکاح واحد
منهما لعدم تحقق الجمع بین الحرة والامۃ ولو انفصل فی العتق یبطل نکاح الثانیۃ لان الاولی صارت حرة
قبلها ولا یجوز نکاح الامۃ علی الحرة واما لو اعتقهما بالعطف بان قال اعتقت هذه وهذه فیبطل نکاح الثانیۃ
فعلم ان الواو للترتیب والا لما بطل نکاحها دفعہ بقولہ وفی قول المولی اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولی برضاهما فی عقدة او عقدتین من رجل انما بطل نکاح الثانیۃ لان صدر الکلام لا یتوقف علی
اخره اذا لم یکن فی اخره ما یغیره اولہ والمغیر ههنا لیس بموجود فی اخر الکلام فاذا لم یتوقف صدر
الکلام وهو قوله اعتقت هذه علی اخر الکلام وهو قوله (وهذه) یعتق الاولی قبل التکلم بعتق الثانیۃ فلا تبقی
الثانیۃ محلا للنکاح وان کان موقوفا والیہ اشار بقولہ وعتق الاولی یبطل محلیۃ الوقف

فبطل الثانی قبل التکلم بعتقها بخلاف ما اذا زوجہ الفضولی اختین فی عقدتین فقال اجزت ہذہ وہذہ حیث بطل الجمیع لان صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اخر سلب عنہ الجواز فصار اخرہ فی حق اولہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرہا فلا تجب المشارکۃ فی الخبر وذلک مثل قولہ ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق ان الثانیۃ تطلق واحدۃ

ای اعتق الاولی یبطل کون الثانیۃ محلا لنکاح الموقوف فبطل النکاح الثانی قبل التکلم بعتقہا ای عتق الثانیۃ فعلم ان نکاح الثانیۃ لم یبطل بموجب الواو بل بوجہ اخر وہو ما ذکر فی المتن ولما کان یرد علیہ انہ علی ہذا ینبغی ان یجوز نکاح الاولی من الاختین فیما اذا زوج الفضولی اختین من رجل واحد بعقدتین فبلغ الزوج خبر النکاح فقال اجزت ہذہ وہذہ کما یجوز نکاح الاولی من الامتین والحال انہ یبطل النکاحان اجاب عنہ بقولہ بخلاف ما وقیل جواب لسوال اخر وہو انہ فی ہذہ الصورۃ لما بطل النکاحان ثبت ان الواو تدل علی المقارنۃ لانہ لو اجازہما بکلام مفصول یبطل نکاح الثانیۃ فقط لا نکاح الاولی فاجاب بقولہ بخلاف ما اذا زوجہ ای رجلا الفضولی اختین فی عقدتین اما لو زوجہما بعقد فلا یتوقف علی الاجازۃ بل یبطل من اصلہ فقال الزوج اجزت ہذہ وہذہ حیث بطل النکاحان جمیعا وہذا البطلان لیس بسبب ان الواو تدل علی المقارنۃ بل لان صدر الکلام وہو قولہ اجزت ہذہ وضع لجواز النکاح واذا اتصل بہ اخرہ ای اخر الکلام وہو قولہ وہذہ سلب عنہ ای عن الصدر الجواز اذ لو ثبت بہ الجواز کما ثبت بصدرہ لزم الجمع بین الاختین وہو حرام فصار اخرہ فی حق اولہ بمنزلۃ الشرط والاستثناء فی التغیر اذ اخر الکلام ہہنا یغیر اولہ لانہ اذا لم ینضم قولہ وہذہ الی قولہ اجزت ہذہ صح نکاح الاولی واذا انضم بطل نکاحہما للجمع بینہما فتوقف الاول علیہ فصار کانہ جمع بکلمۃ واحدۃ بان قال اجزتہما فلذا بطلا فثبت ان المقارنۃ انما ثبتت بدلیل اخر لا بالواو واما تقریر الجواب بحسب السوال الاول فہو انہ لا یلزم جواز نکاح الاولی قیاسا علی نکاح الامتین لان قولہ اعتقت ہذا ثمہ ما کان یتوقف علی اخرہ وہو (وہذہ) لان الاخیر لم یکن مغیر الصدر فلم یتوقف الاول علی الاخر فلما قال اعتقت ہذہ عتقت بمجرد قولہ وبطل نکاح الثانیۃ قبل ان یقول وہذہ واما ہنا فلیس کذلک کما عرفت وقد تدخل الواو علی جملۃ کاملۃ بخبرہا الباء متعلقۃ بکاملۃ ای کما لہا بخبرہا فلا تجب بہذا العطف المشارکۃ فی الخبر ای لم یثبت المشارکۃ فی الخبر الاول للمبتدأ الثانی وذلک مثل قولہ ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق فلا یثبت المشارکۃ للمبتدأ الثانی وہو قولہ (وہذہ) فی الخبر الاول (وہو قولہ طالق ثلاثا) حتی ان الثانیۃ تطلق واحدۃ لان کلا من الجملتین تامۃ لا یفتقر احدہما الی الاخری فقولہ ہذہ طالق ثلاثا جملۃ تامۃ وکذا قولہ وہذہ طالق جملۃ مستقلۃ لا تحتاج الی ان تشترک فی الخبر الاول

لان الشرکۃ فی الخبر کانت واجبۃ لافتقار الکلام الثانی اذا کان ناقصا فاذا کان کاملا فقد ذهب دلیل الشرکۃ ولهذا قلنا ان الجملۃ الناقصۃ تشارک الاولی فیما تم به الاولی بعینه حتی قلنا فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثانی یتعلق بذلک الشرط بعینه ولا یقتضی الاستبداد به کانه اعاده وانما یصار الیه فی قوله جاءنی زید وعمرو ضرورة ان المشارکۃ فی مجیئ واحد لا یتصور وقد یستعار الواو للحال بمعنی الجمع ایضا

لان الشرکۃ فی الخبر کانت واجبۃ لافتقار الکلام الثانی الیها اذا کان الکلام الثانی ناقصا فی افادة المعنی کما قوله (وهذه) فی قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا یفید بغیر الاشتراک فی الخبر وهو طالق فاذا کان کاملا فقد ذهب دلیل الشرکۃ وهو الافتقار وتسمی هذه الواو واو الابتداء فهی حینئذ عند البعض للمجاز لان اصل العطف الشرکۃ فی الحکم ولم یوجد وعند البعض للحقیقۃ کما کانت لثبوت الشرکۃ فی حصول مضمون الجملتین ولهذا ای لاجل ان وجوب الشرکۃ فی الخبر بوجه الافتقار قلنا ان الجملۃ الناقصۃ ای غیر المفیدة بنفسها تشارک الجملۃ الاولی فیما تم به الاولی بعینه حتی قلنا فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثانی یتعلق بذلک الشرط بعینه ولا یجعل کانه اعید مرة اخری فقوله وطالق متعلق بالشرط المذکور بعینه وهو ان دخلت الدار لا انه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا یقتضی الثانی الاستبداد به ای الاستقلال بالشرط حتی یجعل کانه ای المتکلم اعاده لان الاشتراک فی الشرط بعینه یکفی فلا حاجۃ الی ان یجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلۃ قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غیر المنطوق منطوقا فلا یصار الیه الا عند الضرورة وفائدته تظهر فیما اذا قال کلما حلفت بطلاقک فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کان هذا یمینا واحدا حتی لا تقع الا تطلیقۃ واحدة ولو کان کالمعاد لوقعت طلقتان وانما یصار الیه ای الی الاستبداد فی قوله جاءنی زید وعمرو دفع لدخل مقدر وهو انکم قد قلتم ان الثانیۃ یتعلق بما یتعلق به الاولی بعینه وتشارکها فیما یتم به بعینه ولا یقتضی الاستقلال به هذا منقوض بقوله جاءنی زید وعمرو حیث افرد تم الجملۃ الثانیۃ بالخبر تقریر الجواب انما یصار الیه ضرورة ان المشارکۃ للاثنین فی مجیئ واحد لا یتصور فلذا اختص الثانی بمجیئ اخر بخلاف الاول حیث لا یقتضی المعطوف استبداد الشرط لان الشرط الواحد بعینه یکفی المعطوف والمعطوف علیه ثم ولما فرغ عن بحث المعنی الحقیقی للواو وشرع فی المعنی المجازی لها فقال وقد یستعار الواو للحال واشار الی المعنی المجوز للاستعارة بقوله بمعنی الجمع ایضا ای قد یستعار

لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها ای و
ابوابها مفتوحة وقالوا فی قول الرجل لعبده اد الی الفا وانت حر وللحربی انزل
وانت امن ان الواو للحال حتی لا یعتق العبد الا بالاداء ولا یامن الحربی مالم
ینزل واما الفاء فانها للوصل والتعقیب ولهذا قلنا فیمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانیة بعد الاولی من غیر تراخ

الواو للحال ایضا بسبب معنی الجمع الذی بین الحال وبین ذی الحال لان الحال تجامع ذا الحال والواو
للجمع المطلق فبهذه المناسبة استعیرت للحال وهی اشتراکهما فی معنی الجمعیة کما یستعار الاسد للرجل
الشجاع لاشتراکهما فی معنی الشجاعة قال الله تعالی حتی اذا جاءوها ای الجنة وفتحت ابوابها ای وابوابها
مفتوحة فهذه الواو فی الآیة الکریمة للحال والمعنی یجیئون المؤمنون الجنة والحال ان ابوابها تکون مفتوحة لهم
لا للعطف لانه لا یستقیم فی ذلک المقام وقالوا فی قول الرجل لعبده اد الی الفا وانت حر وللحربی انزل وانت
امن ان الواو فی القولین للحال حتی لا یعتق العبد الا باداء ای باداء الالف ولا یامن الحربی مالم ینزل فلیست
الواو فی القولین للعطف[له] بل للحال ولما صارت للحال والحال یکون شرطا وقیدا للعامل فتوقف العتق علی
الاداء والامان علی النزول واعترض علیه ان قوله وانت حر وانت امن حال والحال بمنزلة الشرط وانما
یتوقف الجزاء علی الشرط لا العکس فعلی هذا یلزم ان یتوقف الاداء علی العتق والنزول علی الامن والموقوف
علیه مقدم من الموقوف فیثبت العتق قبل الاداء والامن قبل النزول وهذا کما تری اجیب عنه بوجوه منها انه
من باب القلب کقوله عرضت الناقة علی الحوض ای الحوض علی الناقة فالتقدیر کن حرا وانت مود للالف وکن
امنا وانت نازل منها ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة کقوله تعالی فادخلوها خلدین ای
مقدرین الخلود لا من الاحوال الواقعة فیکون معناه اد الی الفا حال کونک مقدرا ان الحریة فی الحال لاداء
وانزل حال کونک مقدرا ان الامان فی حال النزول ولما اثبت المتکلم الحریة والامان فی حالتی الاداء و
النزول کانا متعلقین بهما معدومین فی الحال فلا یلزم تقدمهما علیهما وانما التقدم للتقدیر ولا ضیر فیه منها ان الجملة
الحالیة قائمة مقام جواب الامر کانه قیل اد الی الفا تصر حرا وانزل تصر امنا فتعلق الحریة بالاداء والامان
بالنزول فلا یتقدمان علیهما منها ان الحریة والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة والصفة لا یتقدم علی
الموصوف فالحریة والامان لا یتقدمان علی الاداء والنزول واما الفاء فانها للوصل والتعقیب ای لکون المعطوف
موصولا بالمعطوف علیه متعقبا بلا مهلة ولهذا قلنا فیمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق و
مفعول قلنا هو قوله ان الشرط لوقوع الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانیة بعد الدخول فی الدار الاولی من غیر تراخ

حاشیہ:
ان عطف الخبر علی الانشاء غیر مستحسن مع انه یفسد المعنی لانه لا یستطیع ان یوجب الالف علی عبده مع قیام رقبة العبد ابتداء انه لا یفید الامر بالنزول انما الحرامحصور لا ینزل بقوله بغیر الامن فیلغو الکلام فدعت الضرورة الی ان یکون الواو للحال کذا یا من ہذا تامل

وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي يقال
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده اد الى الفا فانت حر انه
يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه المتراخي واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستانف حكما
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لا
يقع الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم
يترتب على علته فيتحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تتقدم عليه فاين
التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل مما يدوم وجودها
فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم
فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصح دخول الفاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر
فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصح
دخول الفاء عليها ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر[1] لان العلة
للابشار هو اتيان الغوث فهو آني لا يبقى زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتامل ولهذا اي
لاجل ان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اد الى الفا فانت حر انه مفعول قلنا
يعتق للحال اي في الوقت لان الفاء هنا للتعليل اذ العتق علة لاداء الالف والعلة مقدم على المعلول فكانه
انجز العتق ثم امره باداء الالف فيعتق بقوله فانت حر في الحال فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي
العتق اما كونه علة فظاهر واما الدوام فهو لان العتق دائم حيث يبقى الى مدة فاشبه المتراخي عن الحكم
فيتحقق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صح دخول الفاء عليها بهذا
الاعتبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة في الفعل المتعلق بهما ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم
جميعا حتى كانه اي الكلام مستانف حكما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استانف قولا بكمال التراخي
وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
اذ المطلق ينصرف الى الكامل وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعندهما التراخي في الحكم مع
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

[1] اقول فيه اشارة الى جواب النظر بان مراده اتيان الغوث وان كان آنيا الا ان بقائه لا يكون آنيا بل يكون زمانيا ۱۲ ابو تراب محمد عبد الحق

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول وقالا رح يتعلقن جملة وينزلن على الترتيب وقد يستعار لمعنى الواو قال الله ثم كان من الذين امنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بينه بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم كانه سكت على الاول ثم استانف الكلام فيقع الاول لعدم توقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير لفوات شرط التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ المرأة غير مدخولة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمعلق لا ينزل في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق بسبب التعليق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراخي في التكلم حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كانه سكت حقيقة ثم استانف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبرا بلا مبتدأ وهو لا يفيد شيئا فلزم ان يلغو الثاني ايضا قلت هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باق وهو وان لم يكف التعليق بالشرط الاول لانه امر زائد مبني على الاتصال صورة ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام هذا في غير المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال عليها لانها محل لهما وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كانه سكت على الاول ثم تكلم بالاخيرين وهي محل لهما وقالا رح يتعلقن جملة اذ لا فصل في التكلم فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب لوجود التراخي في الوجود اي كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف والوصل في الكلام يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتبا فان كانت موطوءة يقع الثلث والا يقع الاول فقط ويلغو الثاني والثالث بفوات المحل بالبينونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقتها ووجه الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق الجمع وثم للجمع مع التراخي فبتلك المناسبة اذا تعذر التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازا قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا وصدر الاية فلا اقتحم العقبة وما ادرئك ما العقبة فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان الاية

واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو
وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

نفي هذا المقام تعذر العمل بحقيقته ثم اذا لو اعمل بها لزم ان يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبل الايمان
وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
كثير الآيات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصلحت الاية ف في
تفسير الاية اقوال شتى تركناها لخوف التطويل واما بل فموضوع لاثبات ما بعده اي المعطوف على سبيل
التدارك للغلط والاعراض عما قبله اي المعطوف عليه فاذا يقال جاءني زيد بل عمرو كان معناه انا
غلطنا في تكلم مجيئ زيد اذ هو لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود اثبات المجيئ لعمرو فزيد يحتمل مجيئه وعدمه
لا ان مجيئ زيد باطل وخطاء في الواقع وهذا معنى الغلط وتداركه هذا هو مذهب المحققين وقيل معنى الاعراض
الرجوع عن الاول وابطاله ف واعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار فان كان لا يحتمل ذلك كما في الانشاءات فتصير كلمة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضموما
الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اي الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعدها على سبيل الجمع
عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بها ليصح الفرق الذي بينه بقوله بخلاف العطف
بالواو عند ابي حنيفة رح حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين لان قوله وثنتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة والاول بغير
واسطة والواسطة يقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزلن على الترتيب فيقع الاول اولا فاذا
وقع لم يبق المحل للاخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما
في الشرط وقد مر تشريحه فتذكر لانه دليل على وقوع الثلث لما كان لفظ بل لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضية اي من مقتضيات لفظ بل اتصال الثاني اي ما بعد بل بالشرط بلا واسطة لابطال
المعطوف عليه واقامة المعطوف مقامه ولذا قال لكن بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

وليس فی وسعه ذلك وفی وسعه افراد الثانی بالشرط ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما فی وسعه واما لكن فللاستدراك بعد النفی تقول ما جاءنی زيد لكن عمرو اغير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لی قط لكنه لفلان آخر تعلق النفی بالاثبات حتی استحقه الثانی والا فهو

عليه لا تصل الثانی ای المعطوف بالشرط بواسطة وليس فی وسعه ای القائل ذلك الابطال لانه تعلق بالشرط علی سبيل اللزوم ولكن فی وسعه افراد الثانی بالشرط ليتصل الثانی به ای بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث فيثبت ما فی وسعه هو افراد الثانی بالشرط ولا يثبت ما ليس فی وسعه هو ابطال الاول فيقع الثلث كما قررنا لك واما لكن فللاستدراك بعد النفی ای لدفع توهم ناش من الكلام السابق المنفی كما تقول ما جاءنی زيد فاوهم ان عمرو لم يجئ ايضا لمناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرو اوقيد الاستدراك بعد النفی فی عطف المفرد علی المفرد وان كان فی الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفی جاز الاستدراك بلكن فی الايجاب والنفی كليهما مثل بل وهی ان كانت مخففة فهی عاطفة وان كانت مشددة فهی مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة فی الاستدراك غير ان العطف به ای بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد بالاتساق ان يصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها بان يكون الكلام متصلا بعضه ببعضه غير منفصل ليتحقق العطف وان يكون النفی راجعا الی شیء والاثبات الی شیء آخر ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون الكلام مستانفا مبتدأ لا معطوفا فاذا اتسق الكلام كالمقر له ای كاتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا فی يده عبد فاقر بالعبد ای بان ذلك العبد انه لفلان فقال المقر له ما كان لی ذلك العبد قط لكنه لفلان آخر فاذا وصل قوله لفلان آخر بقوله ما كان لی قط تعلق النفی وهو قوله ما كان لی قط بالاثبات المذكور بعد لكن وهو قوله لفلان آخر فقد حصل الاتساق بالمعنيين اما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان آخر صدر متصلا بقوله ما كان لی قط نعم لو لم يصدر متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لی نفيا عن نفسه اصلا ورد الاقرار فلما اتصل به لكنه لفلان آخر فعلم انه اراد التحويل من نفسه الی رجل آخر حتی استحقه الثانی واما باعتبار كون النفی راجعا الی شیء والاثبات الی شیء آخر فهو ظاهر لانه نفی الملك عن نفسه واثبته لغيره حيث قال لكنه لفلان آخر والا ای وان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فهو ای الكلام او المتكلم

يقول

مستانف کالمزوجة بمائة تقول لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائة وخمسین فانه ینفسخ العقد لانه نفی فعل واثباته بعینه فلم یتسق الکلام واما او فتدخل بین اسمین او فعلین فیتناول احد المذکورین فان دخلت فی الخبر افضت الی الشك وان دخلت فی الابتداء والانشاء اوجبت التخییر

مستانف علی صیغة المفعول او الفاعل کالمزوجة بمائة ای ککلام العاقلة البالغة التی زوجها الفضولی من رجل علی ان یکون المهر مائة فری بعد الخبر تقول لا اجیزہ ای النکاح لکن اجیزہ بمائة وخمسین فانه ینفسخ العقد بهذا القول لانه نفی فعل واثباته بعینه فلم یتسق الکلام لفوات احد المعنیین وهو کون النفی راجعا الی شئ والاثبات الی شئ آخر لانها لما قالت لا اجیزہ فقد قامت النکاح عن اصله حتی لم یبق له وجه صحته اصلا ثم لما قالت بعدہ لکن اجیزہ بمائة وخمسین لزم ان یکون اثبات ذلك الفعل المنفی بعینه والمهر فی النکاح تابع لا اعتبار له فیتناقض اول الکلام باخرہ فحملناہ علی ابتداء الکلام فیکون لکن للاستیناف لا العطف وانما یکون الکلام متسقا لو قالت لا اجیزہ بمائة ولکن اجیزہ بمائة وخمسین لیکون التدارك فی قدر المهر لا فی اصل النکاح فیکون النفی راجعا الی قید المائة والاثبات الی قید المائة والخمسین لما تقرر عندهم من ان النفی فی الکلام المقید یرجع الی القید فقط فاندفع ما قال صاحب غایة التحقیق من ان فی تلك الصورة ایضا لا یتسق الکلام لانه نفی فعل واثباته بعینه فتامل واما او فتدخل بین اسمین او بین فعلین فیتناول احد المذکورین ففی المفردین تفید ثبوت الحکم لاحدهما کقولك جاءنی زید او بکر او باحدهما کما تقول زید قاعد او قائم وفی الجملتین تفید حصول مضمون احدهما کقوله تعالی ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من من دیارکم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الاصول وذهب القاضی الامام ابو زید وابو اسحق الاسفرائنی وجماعة من النحویین الی ان کلمة او للشك وهذا لیس بسدید لان الشك لیس معنی یقصد بالکلام وضعا بل هی موضوعة لاحد المذکورین من غیر تعیین نعم فی الاخبارات یجئ الشك باعتبار محل الکلام والیه اشار بقوله فان دخلت فی الخبر افضت الی الشك باعتبار محل الکلام لا انها وضعت للشك کما فی قولك جاءنی زید او خالد کان المقصود هو الاخبار عن مجئ احدهما لکن بغیر تعیین فوقع الشك بهذا الاعتبار لا انها موضوعة له وان دخلت فی الابتداء کما فی قولك اضرب هذا او هذا او الانشاء کقولك هذا حر او هذا اوجبت التخییر لان الشك الذی کان ینشأ من محل الکلام لا یوجد هنا لانه لاثبات الحکم ابتداء فیعود الی اصله وهو التناول لاحدهما من غیر تعیین والامر فی الابتداء للایتمار وهو لا یثبت بایقاع الفعل فی غیر العین لان المامور لا یعلم مراد الامر فثبت التخییر ضرورة التمکن من الایتمار وکذا فی

ولهذا قلنا فیمن قال هذا حر او هذا انه لما کان انشاء یحتمل الخبر اوجبت التخییر علی احتمال انه بیان حتی جعل البیان انشاء من وجه اظهارا من وجه وقد تستعار هذه الکلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی و عموم الاجتماع فی موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غیر عین اوجبت التخییر لدفع الابهام فالحاصل کما ان الشک فی الاخبار یثبت من خارج کذلک التخییر فی الابتداء والانشاء یثبت من خارج لا انهما موضوعة لهما ولهذا ای لاجل ان او لاحد الشیئین غیر عین وانما یثبت الشک والتخییر بمحل الکلام قلنا فیمن قال هذا حر او هذا انه ای هذا القول لما کان انشاء شرعا لان الشرع وضعه لایجاد الحریة ولکنه یحتمل الخبر لغة لان وضعه فی اللغة للاخبار اوجبت کلمة او التخییر حتی یکون له ولایة ایقاع هذا العتق فی ایهما شاء علی احتمال انه ای هذا القول بیان للحریة السابقة علی هذا الکلام حتی جعل البیان ایضا انشاء من وجه اظهارا من وجه فکما المبین وهو قوله هذا حر او هذا یحتمل لوجهین ای الانشائیة والخبریة فمن حیث الانشائیة یوجب التخییر حتی کان له ان یوقع العتق فی ایهما شاء ومن حیث الخبریة یحتمل البیان للخبر المجهول الصادر عنه کذلک البیان وهو التعین بان یعین ویقول هذا کان مرادا ای یحتمل الوجهین المذکورین فمن حیث انه انشاء و ذلک فی موضع التهمة یشترط لصلاحیة المحل لان انشاء العتق انما یکون فی موضع صالح له فان مات احد العبدین قبل التعین وقال کان هذا مرادا لم یقبل قوله لفوات محل انشاء العتق فلدفع التهمة یعین الحی للعتق لا محالة ومن حیث انه بیان للخبر السابق یجبر علیه من جهة القاضی وفی موضع بعدم التهمة یقبل قوله حتی ان بین عبدا قیمته اکثر من ثلث ماله فی مرض الموت یصح بیانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبریة فی هذا الموضع وقد تستعار هذه الکلمة للعموم فی موضع النفی وموضع الاباحة وتکون ح بمعنی الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل علی اثبات الحکم للمعطوف والمعطوف علیه کلیهما کذلک او لکن علی انفراد کل منهما عن الاخر فاذا تعذر الانفراد تستعمل فی معنی الواو لاشتراکهما فی امر واحد فتوجب عموم الافراد فی موضع النفی لانها لما کانت لنفی احد المذکورین لا علی التعین یصدق الکلام عند انتفاء جمیع الافراد ان کان خبرا وان کان نهیا کان من ضرورة الانتهاء عن احد المذکورین لا علی التعین وجوب الانتهاء عنهما جمیعا فاوجبت العموم علی وجه الافراد لا العموم علی وجه الاجتماع اذ الافراد اقرب الی حقیقة تلک الکلمة والاجتماع ابعد کل البعد فوجب القول برعایة الحقیقة بقدر الامکان و یوجب عموم الاجتماع فی موضع الاباحة لان یرفع المانع فی شئ غیر عین لا یتصور العمل فثبت العموم

ولهذا لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا یحنث اذا کلم احدهما ولو قال لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا کان له ان یکلمهما جمیعا وقد تجعل بمعنی حتی فی نحو قوله واللہ لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار حتی لو دخل الاخیرة قبل الاولی انتهت الیمین لانه تعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی واثبات والغایة صالحة لان اول الکلام حظر وتحریم

ضرورة تمکنه من العمل فتکون او بمعنی الواو ولهذا ای لانها توجب عموم الافراد فی موضع النفی وعموم الاجتماع فی موضع الاباحة لو حلف لا یکلم فلانا او فلانا یحنث اذا کلم احدهما هذا نظیر موضع النفی وذلک لان او وقعت فی موضع النفی فیوجب عموم الافراد فصارت بمنزلة واو العطف فیعم الحنث بتکلم احدهما ایهما کان ولکنها لیست عین الواو حتی لو کلمهما جمیعا لا یحنث الا مرة واحدة ولم تجب علیه الا کفارة یمین واحدة لان تعدد الحنث والکفارة بتعدد دهتک حرمة اسم اللہ ولم یوجد الا مرة واحدة نعم لو کانت عین الواو لصارت بمنزلة الیمینین فتعدد الحنث والکفارة ولو قال لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا هذا نظیر موضع الاباحة فاو واقعة فی موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصارت بمعنی الواو فاوجبت عموم الاجتماع فعلی هذا کان له ان یکلمهما جمیعا لانه لو تکلم بالواو لجاز له التکلم بهما فکذا فی او وقد تجعل کلمة او بمعنی حتی مجازا کما تجعل بمعنی الواو وان کان الاصل فیها ان تکون العطف وذلک فی موضع لا یستقیم فیه العطف لاختلاف الکلام بان یکون احدهما اسما والآخر فعلا او یکون احدهما ماضیا والآخر مضارعا ومع ذلک یحتمل الغایة بان یکون اول الکلام ممتدا بحیث یصلح ما بعده ان یکون غایة له فح تستعمل بمعنی حتی فی نحو قوله واللہ لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخری فان او فی هذا المثال بمعنی حتی لان العطف هنا متعذر اذ قوله ادخل منصوب ولیس قبله فعل منصوب یصح عطفه علیه و الکلام یحتمل الغایة فترکت حقیقتها وحملت علی الغایة فصارت بمعنی حتی مجازا حتی لو دخل الاخیرة قبل الاولی انتهت الیمین ای انتهت الیمین الثابتة بقوله واللہ لا ادخل هذه الدار بوجود الغایة فان دخل الثانیة اولا ثم دخل الاولی لا یحنث لانتهاء الیمین عند دخوله فی الدار الآخرة نعم لو دخل الاولی قبل الاخری لحنث لمباشرة المحظور بیمینه لانه دلیل علی قوله وقد تجعل بمعنی حتی تعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی فی اول الکلام وهو قوله لا ادخل واثبات فی الثانی وهو قوله او ادخل وعطف المثبت علی المنفی او بالعکس متعذر اقول فیه نظر[2] لان هذا العطف عند النحاة شائع فالاوجه فی وجه تعذر العطف ما قلنا والغایة صالحة لان یحمل علیها لان اول الکلام هو قوله لا ادخل حظر وتحریم وهو ممتد فیصلح ان یکون غایة آخر الکلام وهو قوله او ادخل هذه الدار فلا ینقطع التحریم بدخوله فی الدار الثانیة

له حتی لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التخییر ۱۲ منه
[2] وفیه اشارة الی ترجیح قول المحشی ان یقال المراد بالتعذر عدم الحسن او ان یقال ان للفقهاء فی باب الاستعارة اعتبارا آخر فلا یضرهم خلاف النحاة ۱۲ منه.

ولذلك وجب العمل بمجازه واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد فى الزيادات فيمن
قال عبده حران لم اضربك حتى تصيح انه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم اٰتك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها اولا ثم دخل الاولى لا يحنث كما مر ولذلك اى لتعذر العطف وصلاحية الغاية وجب العمل
بمجازه اى بلفظ او تصير بمعنى حتى بمجاز واما حتى سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب
ويتعين فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية
مذكور خبرها او محذوف والاصل هى الجارة لان الغاية التى هى موضوع لها لا تثبت فى العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر بخلاف الجارة فللغاية اى هى موضوعة لهذا المعنى كالى حيث
لا يسقط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا فح قد تكون
للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة بمعنى لام كى وقد تكون لمجرد العطف اى التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحمل عليه ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد الشرط تستعمل للمجازاة بمعنى لام كى ان
امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذه خلاصة البحث ولهذا اى لاجل ان حتى للغاية قال محمد
فى الزيادات فيمن قال عبده حران لم اضربك ايها المخاطب حتى تصيح انت فهذا امثال للغاية لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب امر ممتد والاخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح انتهاء له
لهيجان الرحمة او الحد وثبوت الخوف من احد انه مقتول قال انه يحنث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل
الغاية وهى الصياح وكذا يحنث ان لم يضربه اصلا نعم لو ضربه الى الصياح لوجود البر لا يحنث و
استعير للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله ان لم اٰتك غدا حتى تغديني فههنا حتى لا تصلح للغاية فتكون
بمعنى لام كى اى لم اٰتك لكى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية وهى فعل المخاطب
لا اختيار للمتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح للامتداد بتجدد
الامثال لكن اخره وهو التغدية لا يصلح انتهاء له لان الاحسان وهو تغدية المخاطب اياه لا يصلح منهيا
للاتيان بل هو سبب له اى للاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سببا له صار حتى بمعنى لام كى مفيدة
للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا والسببية
والمجازاة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

بحث حتى

فان کان الفعلان من واحد کقوله ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک تعلق البر بھما لان فعله لا یصلح جزاء لفعله فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایة تجانس التعقیب ومن ذلک حروف الجر فالباء للالصاق ولھذا قلنا فی قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان انه یقع علی الصدق وعلی للالزام فی قوله علی الف

فی الاغلب فان کان الفعلان احدھما قبل حتی والاٰخر بعدھا من شخص واحد کقوله ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر فالتغدیة فی ھذا المثال کما کان لا یصلح انتھاء اصل الکلام کذلک لا یصلح السببیة فان الاتیان علی الغیر لیس سببا التغدی الاٰتی عنده لعدم کون الاتیان مفضیا الیه فتعین ان تجعل مستعارة للعطف فکانه قال ان لم اٰتک فلم اتغد عندک فعبدی حر فحینئذ تعلق البر بھما ای بالاتیان والتغدی یتعقبه غیر متراخ فان لم یات او اتاه ولم یتغد او اتاه وتغدی متراخیا عن الاتیان یحنث فی کل صورة وانما جعلنا حتی بمعنی الفاء لانھا اقرب فی الاستعارة فاذا جعلت بمعنی الفاء یحتمل التراخی وقال بعضھم ھی بمعنی الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال وھو فی الواو اکثر ولکن الاول اوجه والیه ذھب المصنف کما سیاتی لان فعله لا یصلح جزاء لفعله دلیل علی کون حتی بمعنی العطف وقد مر تقریره اٰنفا وقد اعترض علیه بان بعض افعال الشخص قد یصلح سببا للبعض ومفضیا الیه کما فی قولنا نازعتک اغلبک باحتشمک الحمد اللھم الا ان یقال ھذا قلیل جدا والاوجه ان یقال ان ھذا فی ما نحن فیه لا یرد وانما الکلام فی ھذا لا فی جمیع الافعال فاذا لم یصلح للجزاء فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایة تجانس التعقیب ھذا ھو وجه جعل حتی بمعنی الفاء لان فی الفاء معنی التعقیب فی حق معنی الغایة فھما متجانسان حیث یکون ما بعد حتی غایة لما قبلھا ویتاخر فی الوجود عنه کذلک ما بعد الفاء متاخر عما ھو قبلھا بخلاف الواو **ف** قیل لا بد ان یکون اتغدی باسقاط الالف لیکون مجزوما معطوفا علی اٰتک وقیل لا باس به لان الاستعارة انما ھی فی المعنی لا فی الاعراب فتامل ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع فی الجارة فقال ومن ذلک ای من باب حروف المعانی حروف الجر وانما سمیت بھا لانھا تجر فعلا الی اسم نحو مررت بزید او اسما الی اسم نحو المال لزید فالباء للالصاق فما دخل علیه الباء فھو الملصق به والطرف الاٰخر ھو الملصق ولھذا ای لاجل انھا للالصاق وھو یقتضی الملصق والملصق به قلنا فی قوله ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر انه مفعول قلنا یقع علی الصدق ای علی الخبر المطابق للواقع وذلک لان معنی قوله (ان اخبرتنی بقدوم فلان) ھو ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا یتصور الصاقه بقدوم فلان الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر خبرا صادقا بقدومه یحنث ویعتق عبده وان اخبر کاذبا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم حیث یحنث باخباره صادقا کان ذلک او کاذبا وعلی للالزام فی قوله علی الف لان علی وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقة نحو زید علی السطح

بحث الباء

بحث علی

ونستعمل للشرط قال الله تعالیٰ یبایعنک علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئا ونستعار بمعنی الباء فی المعاوضات المحضۃ لان الالصاق یناسب اللزوم ومن للتبعیض ولھذا قال ابوحنیفۃ فیمن قال اعتق من عبیدی من شئت عتقہ کان لہ ان یعتقہم الا واحدا

وقد یکون حکما بان یلزم علی ذمتہ شئ کما فی ھذا القول نقولہ علی الف یحمل علی اقرارہ بالدین لوجود الاستعلاء فی الدین لان الدین یعلوہ ویرکبہ فیجب علیہ الالف وتستعمل تلک الکلمۃ للشرط باعتبار ان الجزاء یتعلق بالشرط فیکون لازما عند وجودہ فیکون ما بعدھا شرطا لما قبلھا وھذا الاستعمال بمنزلۃ الحقیقۃ لانہ اقرب من معنی الباء کانہا احد نوعی الحقیقۃ ولذا قال تستعمل ولم یقل تستعار قال اللہ تعالیٰ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا ای بشرط عدم الاشراک باللہ ھذا ما ذھب الیہ الفقہاء والمذکور فی کتب التفاسیر ان علی صلۃ المبایعۃ یقال بایعتہ علی کذا الا انہا مؤدیۃ الی معنی الشرط اذ المبایعۃ توکید کالشرط ولکن الفقہاء توسعوا فیہ حتی قالوا انہا بمعنی الشرط وتستعار بمعنی الباء فی المعاوضات المحضۃ وھی ما یکون العوض فیہا اصلیا ولا ینفک عن العوض قط کالبیع والاجارۃ والنکاح فان قال بعتک ھذا علی کذا او اجرتک علی کذا او نکحت علی کذا کان معنی قولہ بعتک بکذا فیجب المسمی وذلک لان العمل بمقتضاھا فی المعاوضات متعذر فیحمل علی ما یناسب المعاوضات وھو الباء لان معنی الباء الالصاق کما عرفت والعوض فی ھذہ التصرفات لازم لھا والشئ اذا لزم الشئ کان ملصقا بہ والیہ اشار بقولہ لان الالصاق الذی ھو معنی الباء یناسب اللزوم الذی ھو معنی علی لان الشئ اذا لزم الشئ کان ملصقا بہ فبتلک المناسبۃ تستعار علی بمعنی الباء ولا یحمل علی الشرط لان المعاوضات المحضۃ لا تحتمل التعلیق بالشرط لما فیہ من معنی القمار واحترز بقولہ فی المعاوضات المحضۃ عن المعاوضۃ التی لیست بمحضۃ کالطلاق کما تقول المرأۃ لزوجہا طلقنی ثلاثا علی الف درھم فعندہ یحمل علی الشرط لا علی الالصاق حتی لو طلقہا واحدۃ لا یلزم علیہا شئ ویقع الطلاق رجعیا لفوات الشرط وعندھما علی الالصاق فصار کما قالت طلقنی ثلاثا بالف درھم فیحمل علی المعاوضۃ حتی ان طلقہا الزوج واحدۃ یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض ومن للتبعیض ھذا ما ذھب الیہ المص وقد ذکر النحاۃ انہا قد تکون لابتداء الغایۃ یقال سرت من البصرۃ الی الکوفۃ وقد تکون للتبیین کقولہ تعالیٰ فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تکون للتبعیض کما یقال اخذت من الدراھم ای بعضہا فجعلوا ابتداء الغایۃ اصلا والباقی تابعا وبعضہم لما رای استعمال ھذہ الکلمۃ فی التبعیض کثیرا قال ھذا اصل ولھذا ای لاجل انہا للتبعیض قال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ فیمن قال اعتق من عبیدی من شئت عتقہ کان لہ ان یعتقہم الا واحدا منہم

بخلاف قولہ من شاء لانہ وصفہ بصفة عامة فاسقط الخصوص والی لانتهاء الغاية وفی للظرف ويفرق بين حذفہ واثباتہ

وذلك لان من الموصول تقتضی العموم والشمول وكلمة من تقتضی التبعيض فوجب القول بالعموم الا بقدر مايتم بہ العمل بالتبعيض وهو ان ينقص الواحد من الكل ليمكن العمل بهما وعندهما لہ ان يعتقهم جميعا لان كلمة من علم وكلمة من كما تجئ للتبعيض تجئ للبيان ايضا فصار قولہ من عبيدی بيان لقولہ من شئت فلا حاجة الی ان ينقص الواحد من الكل بخلاف قولہ اعتق من عبيدی من شاء عتقہ لانہ ای القائل وهو المولی وصفہ ای البعض المفهوم من قولہ من عبيدی بصفة عامة وهی المشية الثابتة بقولہ من شاء عتقہ المنسوبة الی الفاعل وهو من فاسقط ای العموم الثابت بقولہ من شاء الخصوص الذی كان يثبت من كلمة من التبعيضية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ماسبق من قولہ من شئت لان المشية فی ذلك القول نسبتا الی المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قولہ من عبيدی والی لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمالا للجزء فی الكل لان الغاية التی هی النهاية والطرف يوجد فی المسافة لان لها طرفين فالی تدخل علی الطرف الاخير ومن علی الطرف الاول يقال سرت من البصرة الی الكوفة فالمسافة التی بين البصرة والكوفة فابتداءها للسائر من البصرة وانتهاءها الی الكوفة ولذا استعملت الی فی اجال الديون لان اجال الديون غاياتها **ف** ثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها ای موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فی وجودها الی المغيا فلا تدخل فی المغيا كالحائط فی قولہ لہ من هذه الحائط الی هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل فی المغيا كالمرافق فی قولہ تعالی وايديكم الی المرافق فالمرافق ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدی متناول لها لان اليد الی الابط فذكرها لاخراج مابعدها فتدخل هی بنفسها فی المغيا ای اليد فتناولها حكم الغسل خلافا لزفر وان لم يتناولها او كان فی التناول شك فذكرها لمد الحكم اليها فهی لا تدخل فی المغيا كالليل فی الصوم قال تعالی ثم اتموا الصيام الی الليل فصدر الكلام وهو الصوم لايتناول الليل لانہ الامساك ساعة لغة فذكر الغاية التی هی الليل هنا لمد الصوم فهی لا تدخل فی الصوم هكذا قيل وفی للظرف هذا القدر هو المتفق عليہ عند اصحابنا ولكن الاختلاف فی حذفها واثباتها واليہ اشار بقولہ ويفرق بين حذفہ واثباتہ هذا عند ابی حنيفة وامّا عندهما فحذفہ واثباتہ سواء فی كون مابعده معيارا لما قبلہ غير فاضل عنہ فی الظروف الزمانية فقولہ غدا او قولہ فی غد سواء فی كون الغد معيارا لما بعده حتی لو قال نويت بہ اخر النهار لا يصدق قضاء لانہ حذف عنہ حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فی الحكم

بحث الی

بحث فی

بحث حروف الشرط

فقوله ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف إنْ هو الاصل في هذا الباب واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح

واما عنده اذا حذفت في واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غدا فيراد بالاستيعاب ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه ان امكن فان قال نويت اخر النهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا بد ان يقع الطلاق في اول النهار ليتحقق الاستيعاب واما اذا اتصل الفعل به بواسطة في اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فلذا قال في غد قال نويت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لوقوعه في جزء مبهم من الغد وله ولاية التعيين فقوله ان صمت الدهر فعبدي حر وقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحنث وقوله ان صمت في الدهر فعبدي حر واقع على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعذر العمل بحقيقته في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اي حال مقارنتها الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعذر ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعذر العمل بحقيقته في يجعل مستعارا لمعنى المقارنة ووجه الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان وهي حرف وتشبيها لها بالحروف في عدم افادة تمام معانيها بغير الحاق اسم اخر اليها كما ان الحروف لا تفيد بغير الانضمام وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معان اخر ايضا فهو يربط احدى الجملتين بالاخرى ويسمى الاولى شرطا والثانية جزاء ويدخل على امر معدوم متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فلذا لا يدخل على الاسم لان معنى الخطر (اي التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الاسماء وقوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هلك وان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتاخير واذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابي حنيفة رح اي كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

بحث كلمات الشرط

وعند البصريين وهو قولهما هي الوقت ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنهما مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والمجازات بها لازمة فى غير موضع الاستفهام وباذا غير لازمة بل هى فى حين الجواز ومن وما وكل وكلما تدخل فى هذا الباب وفى كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذى يتعقبها

عموم الاوقات والاحوال بل تجرد عن معنى الوقت اصلا ويكون استعمالها كاستعمال كلمة ان من جعل الاول سببا والثانى مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء فى جزائها كما قال الشاعر ؎ واستغن ما اغناك ربك بالغنى ؛ واذا تصبك خصاصة فتحمل ؛ اى ان تصبك خصاصة واذا استعملت فى معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجزم المضارع ولا يدخل الفاء فى ما بعدها كما قال الشاعر ؎ واذا تكون كريهة ادعى لها ؛ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ؛ هذا ما ذهب اليه الكوفيون وابو حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي اى كلمة اذا موضوعة للوقت خاصة ويجازى بها اى يستعمل استعمال كلمات المجازات اى الشرط مجازا من غير سقوط معنى الوقت عنها بحال مثل متى فانها اى كلمة متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت الظرفية بحال والمجازات بها لازمة فى غير موضع الاستفهام فان فى موضع الاستفهام لم يسقط عن متى معنى المجازات كما فى قوله متى تذهب فانا فلم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالاولى ان لا يسقط ذلك المعنى عن اذا لان المجازات بها غير لازمة واليه اشار بقوله وباذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز فان قلت ح لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكليهما مرادان فى الاستعمال كما قلتم قلت لا يلزم الجمع فى المراد لانها لم تستعمل الا فى معنى الوقت الذى هو معنى حقيقى لها ومعنى الشرط انما لزم تضمنا من غير قصد وارادة كالمبتدأ يتضمن معنى الشرط بلا قصد ويظهر ثمرة الخلاف فى قول من قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق حيث لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لان اذا ههنا للشرط فسقط منها معنى الوقت فهو علق الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق فى حياتهما لامكان الطلاق فاذا مات احدهما عدم الطلاق لعدم المحل او لعدم من يوقع الطلاق فاذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق فى حال صحة التعليق وعندهما يقع الطلاق اذا فرغ من كلامه لان اذا لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى فى زمان لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع الطلاق فى الحال لوجود الشرط كما فى متى وكلمة من وما وكل وكلما تدخل فى هذا الباب اى فى باب الشرط فمن اذ وات من يعقل كما فى قوله تعالى من عمل صالحا الآية وما اذ وات ما لا يعقل ولصفات من يعقل كما فى قوله تعالى وما تقدموا لانفسكم الآية وكلما يوجب عموم الافعال كما فى قوله كلما نضجت جلودهم الآية ولما كان يتوهم ان عد كل من كلمات الشرط غير سديد لانها ليست للشرط حقيقة لان كلمات الشرط انما تدخل على الافعال وكل مصاحبة للاسماء فدفعه بقوله وفى كل معنى الشرط ايضا وان كانت تصاحب الاسماء من حيث ان الاسم الذى يتعقبها اى الاسم

يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره

الذي يجئ بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليتم الكلام لانها اذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف كل اليه بفعل والا لا يتم الكلام فاذا وجد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف اصل لتوارد الاعراب عليه فصار كان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات الشروط من هذا الوجه وهي اي كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه هو نكرة في موضع الاثبات ولما كان معنى الاحاطة ظاهرا اعرض عنه وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء كان ليس معه غيره حتى اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرون رجلا معا وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كاملا لما قلنا انها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناوله خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شئ في تلك الصورة لانها توجب عموم الجنس فعلى هذا ليس فيهم اول لانه اسم لفرد سابق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم النفل الواحد بالسوية اللهم الحقني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين آمين

تمت

يقول الاحقر الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد امير بن خواجه شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتاني ثم الدهلوي قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمى بالنامي اللهم اجعله مقبولا عندك بالنبي السامي صبيحة يوم الخميس الخامس من الربيع الاول سنة الف ومائتين وست وتسعين من هجرة امام المرسلين صلى الله عليه وسلم في الدهلي شاهجهان اباد التي قد كانت دار السلطنت للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن ثلاثين سنة اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لي في العقبى و انفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيك المصطفى وبحرمة حبيبك المرتضى صلوات الله و سلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى

له بان يقول الامير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا ۱۲ منه

له بان يقول جميع من دخل ۱۲ منه

له انتقل خواجه سليم من تبريز الى الهند وسكن في الملتان بعد اورنگزيب عالمگير سلطان الهند وكان السلطان يعظم العلماء والصلحاء وطلبه عنده الى الدهلي واكرمه ۱۲ منه

الفهرس السامی لمضامین الحسامی

تمت